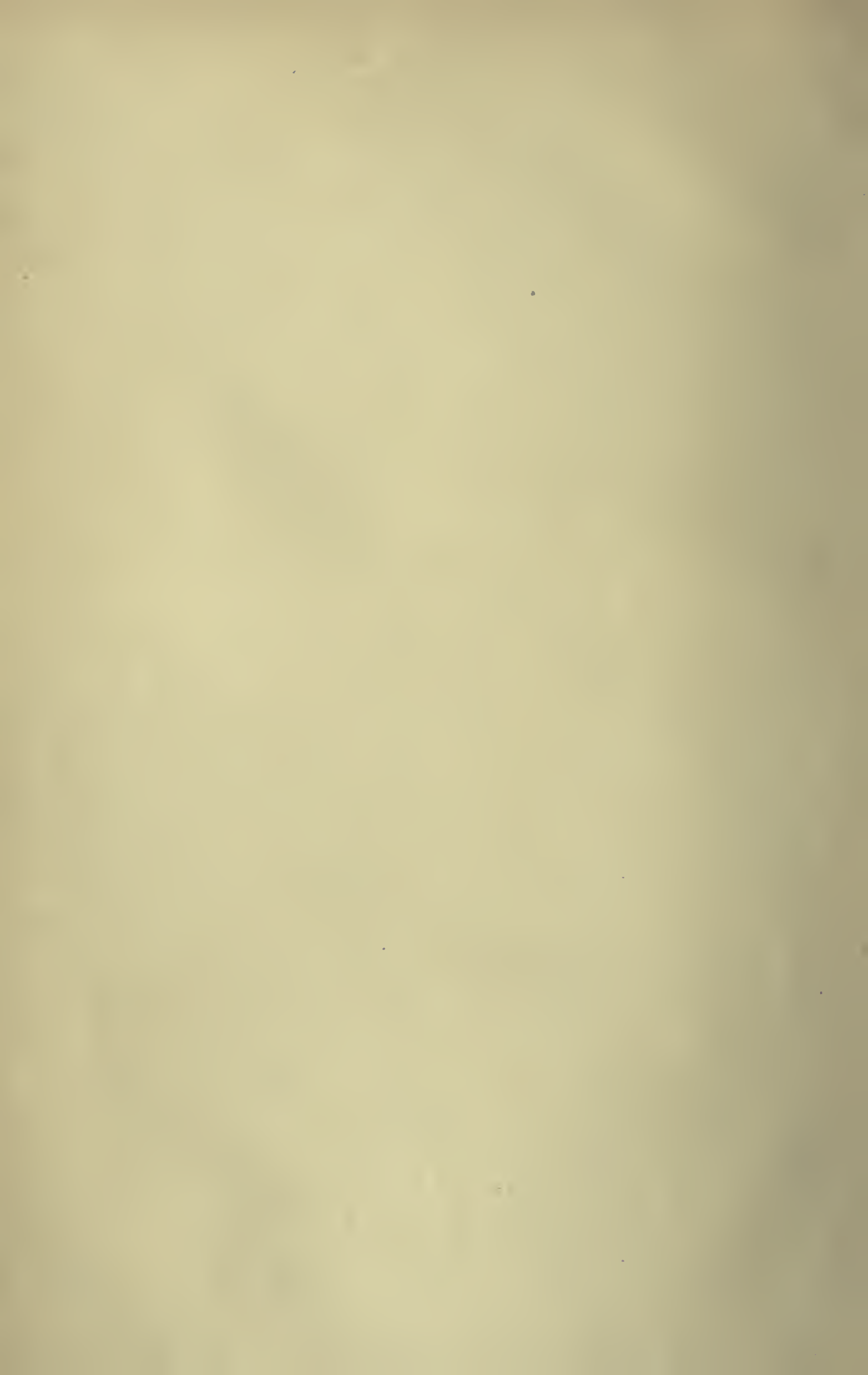






Beiträge

zur

Israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte.

Von

Lic. Dr. Ernst Sellin,
Privatdozent der Theologie in Erlangen.

Heft II:

Israels Güter und Ideale.

Erste Hälfte.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1897.

Vorwort.

Dem vorliegenden Hefte noch ein besonderes Wort zur Einführung vorauszuschicken ist kaum nötig. Dass die Behandlung des Themas, welches ich mir gesetzt, sehr zeitgemäss ist, geht vielleicht schon aus der Einleitung hervor, im übrigen muss es die Abhandlung selbst beweisen. Zunächst ist sie, glaube ich, in besonderem Masse geeignet, den Streit, der über Altisraels Religion in unseren Tagen entbrannt ist, zu klären, indem sie das Gebiet aufzeigt, auf dem hier thatsächlich Entwickelung stattgefunden, damit aber andere, auf denen man fälschlich und gewaltsam eine solche sucht, entlastet. In dieser Beziehung gibt sie die positive Ergänzung zu Heft I. Zweitens und vor allem bietet uns diese Untersuchung die beste Gelegenheit, die gesamte alttestamentliche Religion in ihrem innern Werden verstehen zu lernen und zu erkennen, wie Gott dieselbe durch eine lange Geschichte hinleitet zu dem Ziele, Geburtsstätte der Religion schlechthin zu werden. Damit wird sie drittens eine erwünschte und notwendige Grundlage bilden für die richtige Beantwortung einer neutestamentlichen Frage, die gegenwärtig die Geister bewegt, die Frage nämlich nach der Stellung Jesu zu den natürlichen Gütern des Lebens und damit nach dem christlichen Lebensideale überhaupt. Dass endlich bei der Art der Betrachtung, unter die ich die israelitische Religion gestellt, manche religionsgeschichtliche, archäologische, kulturgeschichtliche, ja auch litterarkritische Einzelfrage

ein neues, nicht uninteressantes Licht erhalten, darf ich vielleicht annehmen.

Die zweite Hälfte der Untersuchung, Heft III, wird, so Gott will, etwa nach Jahresfrist erscheinen. Ich halte mich jetzt nicht mehr für verpflichtet, noch einmal auf die Kapuzinade des Herrn Dr. Krätzschmar zurückzukommen, der sich, getragen von dem Bewusstsein seiner grossen Verdienste um die Wissenschaft, in der Theologischen Litteraturzeitung 1896 Nr. 19 schliesslich zu einer durchaus unwürdigen persönlichen Invektive wider mich hat fortreissen lassen. Nachdem er auch auf meine Erklärung in Nr. 21 hin es nicht über sich vermocht hat, offen seinen Irrtum einzugestehen, ist für mich wissenschaftliche Verständigung mit ihm wertlos geworden. Es war eine Ironie des Schicksals, dass er sich mit jener Insinuation nur selbst das Urteil gesprochen hat.

Den übrigen Beurteilern von Heft I danke ich für ihr Wohlwollen und ihre Nachsicht. Sollte dies und das in diesem Heft II nicht nach Wunsch ausgefallen sein, so bitte ich berücksichtigen zu wollen, dass es vielfach neue Wege zu bahnen galt. Es würde mich freuen, wenn man auch in ihm wieder mein ernstes Bemühen spüren wird, mit meinen schwachen Kräften die Wissenschaft zu fördern, die weiss, dass sie es nicht nötig hat „für Gott parteiisch zu sein“, die aber nie vergisst, dass ihre höchste und herrlichste Aufgabe darin besteht, der Gemeinde Jesu Christi zu dienen.

Erlangen, d. 20. März 1897.

Dr. S.

Inhaltsangabe.

Besprochene Stellen.

Berichtigungen.

p. 27 l. 23: Statt Ruhmes lies Mutes. p. 176 l. 29: Statt 1 Reg. lies 2 Reg. 220 l. 2 v. u.: Statt Er lies Es. Betreffs der hebräischen Punktation bitte ich auch diesmal wieder Nachsicht zu üben.

Einleitung.

Die Aufgabe.

In Heft 1 unserer Beiträge hoffen wir erwiesen zu haben, dass seit der mosaischen Religionsstiftung das Volk Israel in dem Bewusstsein gelebt, ein Gott Jahwe, stark, mächtig, weise, aber auch sittlich-heilig wie kein anderer habe es aus der Zahl der Völker zu seinem Volke erwählt. Dieser Glaube hat sich zwar, wie wir sahen, im Laufe der Jahrhunderte verändert und entwickelt, durch trübe und frohe Erfahrungen in der Geschichte, durch immer erneutes Auftreten gottgesandter Männer, durch Reflektieren und Dogmatisieren ist er vertieft, verinnerlicht, erweitert. Indessen der Kern des Glaubens war von Anfang vorhanden und erklärt sich befriedigend nur daraus, dass der lebendige Gott durch Selbsterschliessung, durch Offenbarung an Mose als Vermittler jenes Bewusstsein im Volke wachgerufen und Israel durch Mitteilung sittlich-religiöser Gebote wie durch geschichtliche Führungen in seine erziehende Zucht genommen, um es auf das Endziel hinzuführen, das er vorgesehen.

Ein anderes nun ist der Gottesglaube, die Gedanken und Vorstellungen eines Volkes über die Gottheit selbst, ein anderes die Art, die Formen, in denen man sie verehrt, und noch ein anderes der Verkehr, in dem man im täglichen Leben mit ihr steht, die Gedanken über Güter und Gaben, welche man von ihr erwartet, über Lebensformen, in welchen man ihrem Willen am

meisten gerecht wird und ihr selbst nahe tritt. Und ist nun auch jedem, der Israel als ein von Gott zu seiner hohen Bestimmung unmittelbar geleitetes Volk ansieht, gewiss, dass auch die Entwickelung der beiden zuletzt genannten Gebiete der göttlichen Zucht und den göttlichen Absichten unterstellt war, so ist doch anderseits von vornherein klar, dass auf diesen der menschliche Faktor der Entwickelung einen viel grösseren Spielraum besitzt, als auf dem ersten Gebiete, wo die Initiative überall von dem sich selbst erschliessenden Gott ausgehen muss.

Dass das Gesagte auf das zweite der genannten Gebiete, auf den Kult, in dem man Jahwe verehrte, zutrifft, scheint mir gerade das sicherste Resultat der neueren alttestamentlichen Wissenschaft zu sein. Mag man über Einzelpunkte noch so verschieden denken, diesem einen Resultate kann sich heutzutage keiner mehr verschliessen: Die kultische Gesetzgebung, wie sie durch die jüdische Tradition dem Mose zugeschrieben, kann als Ganzes nie und nimmer von ihm stammen. Natürlich hat schon er seinem Volke kultische Verordnungen gegeben, aber die, die uns in den Büchern Leviticus—Deuteronomium erhalten, sind zum grössten Teile erst das Produkt einer langen geschichtlichen Entwickelung. Das ist keine von der Phantasie diktierte Behauptung, sondern es folgt aus den klaren, unter sich übereinstimmenden Angaben der ältesten Quellen in den historischen Büchern, es deckt sich übrigens auch vollständig mit der Grundauffassung des Paulus vom Gesetze, vgl. Gal. 3, 18 – 24.

Hat nun in der wissenschaftlichen Erörterung der letzten Jahrzehnte dies Gebiet eine sehr eingehende und gründliche Erforschung und Würdigung erfahren, so gilt das nicht in demselben Masse von dem von uns namhaft gemachten dritten Gebiete. Es handelt sich da um die Fragen: welcher Art war nun, nachdem Gott sich selbst dem Volke erschlossen, der Verkehr des Volkes mit ihm, nicht der im Kulte, sondern gerade der im täglichen Leben? In welchen Gütern und Gaben spürte man seine Gnade und Freundlichkeit, in welchen Übeln seinen Zorn, und umgekehrt, inwieweit setzte man sich im täglichen Leben selbst zu ihm in Beziehung, trat in Verkehr mit ihm? So entstehen vor allem drei Fragen: Wie stellte sich der jahwegläubige

Israelit zu den natürlichen Gütern des Lebens? Welche Güter kannte er daneben? und: Kannte er Jahwe als das höchste Gut seines Lebens, und wenn, wie hat sich dies Bewusstsein entwickelt? Denn dass ein langer Weg liegen kann zwischen dem Sinaiworte: Ich bin „Jahwe, dein Gott" und dem: „Du bist Jahwe, mein höchstes Gut" im Sinne der Psalmisten, dass das zwei ganz verschiedene Dinge, wird ohne weiteres jedem einleuchten. Dass es thatsächlich ein langer Weg gewesen, der zwischen dem einen und dem andern lag, der uns aber, je mehr wir ihm nachgehen, nur um so mehr erfüllt mit staunender Bewunderung vor der erziehenden göttlichen Weisheit, das wird uns die ganze folgende Untersuchung lehren.

Vorarbeiten zu unserm nun folgenden Versuche existieren bereits viele. Die ganze moderne alttestamentliche Wissenschaft, die ja erst anstrebt, die alttestamentliche Religion geschichtlich zu begreifen, hat bereits Material dazu geliefert. Nur zwei Kategorieen wollen wir herausheben. In erster Linie müssen erwähnt werden die in den letzten Jahrzehnten erschienenen Geschichten und Religionsgeschichten Israels, die uns ja erst gelehrt haben, in diesem ein Volk mit Fleisch und Blut zu sehn.[1]) Sie alle haben bereits die Fragen berührt, mit denen wir uns zu beschäftigen haben werden, haben insbesondere das Interesse auf die Frage hingelenkt, ob nicht die Stellung Israels zu den natürlichen Gütern des Lebens wie die Stellung des Individuums zu Gott in den verschiedenen Perioden seiner Geschichte eine recht verschiedene gewesen, ob nicht das Wesen der Frömmigkeit und die Lebensideale im engsten Zusammenhang mit der

---

[1]) Wir nennen hier die wichtigsten Werke, die, so verschieden sie auch gerichtet, doch diesen einen Zweck mehr oder minder alle gefördert haben: Ewald: Geschichte des Volkes Israel; Grätz: Geschichte der Juden; Köhler: Lehrbuch der bibl. Geschichte; Stade: Geschichte des Volkes Israel; Kittel: Geschichte der Hebräer; Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte; Klostermann: Geschichte des Volkes Israel; weiter H. Schultz: Alttestamentliche Theologie; Kuenen: De Godsdienst van Israel; Smend: Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte; Kayser: Theologie des alten Testaments ed. Marti; Dillmann: Handbuch der alttest. Theologie ed. Kittel. Alle in einzelne Perioden hineinschlagende Litteratur wird an ihrem Orte erwähnt werden.

äussern Geschichte sehr stark gewechselt haben. Und zweitens ist eine gute Vorarbeit für die eine Seite unserer Aufgabe geliefert durch die neueren Archäologieen, die sich naturgemäss mit den verschiedenen äussern Gestaltungen des Lebens in Israel je nach den einzelnen historischen Perioden beschäftigen.[1])

Indessen ist meines Wissens eine systematische Erforschung und Schilderung von Israels Stellung zu allem, was natürliches Gut ist, von seinem Kampfe um höhere geistige Güter wie um ein höchstes Gut, von seinem religiösen und praktischen Lebensideale bisher noch nie versucht[2]), und doch wird es sich, hoffe ich, zeigen, wie überaus lohnend es ist, die ganze religiöse Entwickelung Israels unter den hieraus sich ergebenden Gesichtspunkten zu verfolgen. Einen kurzen Ansatz dazu finde ich bei Ewald: Die Lehre der Bibel von Gott 4. p. 31 ff., indessen eben auch nur einen Ansatz. Und obwohl ich mir bewusst bin, wie schwer es ist, hier, wo es sich um das Belauschen des innersten Denkens, Sinnens, Trachtens und Sehnens im Herzen Israels

---

[1]) Vgl. Benzinger: Hebr. Archäologie; Nowack: Lehrbuch der hebräisch. Archäologie.

[2]) Vor nicht langer Zeit ist ein Buch erschienen, das manche der Fragen, die wir im folgenden zu erörtern haben werden, systematisch behandelt, nämlich: Bestmann: Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes unter dem Alten und Neuen Bunde I. Es ist mir indessen sehr bedauerlich aussprechen zu müssen, dass dieses Buch, mit dessen geistreichem Verfasser ich in der Wertschätzung des alten Testamentes vollständig übereinstimme, zur Benutzung bei der vorliegenden Aufgabe einfach unbrauchbar ist. Statt von dem Altisrael, wie es nach den geschichtlichen Quellen wirklich gewesen, auszugehen, nimmt er seinen Ausgangspunkt beim Psalter, sucht hier in einer aller wissenschaftlichen Methode geradezu Hohn sprechenden Weise einen davidischen Kern heraus zu schälen und von ihm aus das religiöse Lebensideal Altisraels zu konstruieren, wie von den Sprüchen aus das praktische. Das wirkliche Altisrael, wie es uns in den Büchen Judicum und Samuelis, ebenso aber auch in den Erzählungen von der Ur- und Väterzeit entgegentritt, wird dabei dann einfach ignoriert. — Das Vorhandensein einer guten alttestamentlichen Ethik habe auch ich wieder schmerzlich vermisst, da sich mit ihr unsere Aufgabe innigst berührt, wennschon wir uns nicht mit der Einzelgestaltung des Ethos zu beschäftigen haben. Der Anfang ist hier ja gemacht durch W. S. Bruce: The ethics of the old Testament. Doch verfährt auch er nicht historisch und geht überhaupt zu wenig in die Tiefe.

handelt, eine geschichtliche Entwickelung zu geben, so hoffe ich doch, dass das alte Testament und die nachkanonische Litteratur uns gerade einen so tiefen Einblick in das Volkesherz gestatten, dass wir den Versuch wagen können. Es ist ein ebenso wahres wie schönes Wort de Lagardes (Deutsche Schriften p. 311): „Das Ideal ist etwas, das zugleich ist und nicht ist. Es ist die im tiefsten Herzen der Menschen leuchtende Sonne, um welche unsere Gedanken und Kräfte, um welche auch alle die Mittelpunkte schwingen, welche unser Leben umkreist, eine Sonne, deren Schein fahl und bleich wird, wenn sie aus den Tiefen der Seelen an das Tageslicht emportaucht. Die Blumen und Bäume freuen sich an Hyperions Strahlen, die Menschen gedeihen nur an der Wärme eines nie gesehenen Sternes.“ Und doch, die Wissenschaft muss suchen, auch auf diese Sterne ihr Teleskop zu richten, auf eine Feststellung der Ideale der Völker verzichten, hiesse auf die Geschichte ihrer Ideen überhaupt verzichten, das gilt von denen des natürlichen Lebens geradeso wie von denen des sittlich-religiösen. Das ist gewiss, blasse und fahle Produkte werden diese Ideale für den, der sie nur zergliedert und zerpflückt; verstehn, würdigen und in ihrem alten Glanze erstehn lassen kann sie nur der, der sich innerlichst in sie hineinversetzt, dem Wehen des Geistes, der einst sie hervorgebracht, sich unterstellt. Sollte uns das aber bei Israel unmöglich sein? Das kann doch nur der meinen, der in diesem Volke nur ein semitisches Volk wie die andern sieht und deshalb die Feststellung der Ideale der Väter lieber ihren Kindern dem Fleische nach überlassen sollte. Wer aber annimmt und weiss, dass es im letzten Grunde derselbe Geist ist, der einst auf des Horebs Höhe anfing, Menschenherzen zu erschüttern und bewegen, ein neues Feuer in ihnen zu entfachen und sie auf neue Ideale hinzulenken, und der jetzt uns wiedergeboren hat, uns durchzittert, durchglüht und das Ideal eines neuen Lebens in uns wachruft, der wird sich das Recht zu einer solchen Aufgabe nicht verkümmern lassen. Die folgende Untersuchung bitte ich, nur als einen ersten Versuch zu betrachten; ich werde zufrieden sein, wenn ich das Interesse auf das wichtige Problem hingelenkt und andern Material und Anstoss zu weiterer Behandlung gegeben habe.

Bevor wir in die Erörterung selbst eintreten, haben wir uns noch kurz über den Gang derselben zu verständigen. Da wir eine geschichtliche Untersuchung geben wollen und anderseits bald bemerken werden, wie sehr die Schätzung der natürlichen Güter des Lebens sich bemisst und ändert nach der kulturellen und sozialen Entwickelung eines Volkes, so müssten wir uns nach den hauptsächlichsten Knotenpunkten dieser in der Geschichte Israels umsehn. Da sich nun als solche naturgemäss vier ergeben, die erstmalige Okkupation des Landes Kanaan, das Königtum d. h. eigentlich erst das salomonische, das babylonische Exil und der Versuch der Ethnisierung durch Antiochus Epiphanes, so müssten wir eigentlich nach diesen die Perioden bestimmen. Indessen scheitert, wie wir am Anfang von Kapitel C und D näher sehen werden, dieser Versuch zur Zeit vor allem daran dass noch nicht als sicher entschieden gelten kann, was in der alttestamentlichen Litteratur vor- und nachexilisch, wie, was in der Litteratur des Judentums vor- und nachmakkabäisch ist. Wir wählen daher eine Teilung, die sich zwar der Hauptsache nach mit jener deckt, uns aber grösseren Spielraum lässt, ohne die Konstatierung des geschichtlichen Fortschrittes irgendwie wesentlich zu beeinträchtigen. Wir teilen nämlich: A) Altisraels Güter und Ideale (von der erstmaligen Okkupation Kanaans bis König David). B) Die prophetische Reaktion gegen die Verweltlichung des Volkes (von Salomo bis zum babylonischen Exil). C) Das unter dem Einfluss der prophetischen Reaktion stehende Israel (von der Reform Hiskias bezw. Josias bis zum makkabäischen Zeitalter). D) Des nachkanonischen Judentums Güter und Ideale (fast ganz sich mit dem nachmakkabäischen deckend bis zur Zeit des Auftretens Jesu). Die geringe Inkonzinnität, die in dieser Teilung liegt und jedem gleich in die Augen springt, wird, denke ich, dadurch reichlich aufgewogen, dass wir nun nicht nötig haben, manche Litteraturprodukte, deren Entstehungszeit ganz zweifelhaft ist, nur um sie nicht für unsern Zweck zu verlieren, vermittelst einer kühnen Hypothese dieser oder jener geschichtlichen Periode einzugliedern.

A. Altisraels Güter und Ideale.

§ 1. Geschichtliche Orientierung über die altisraelitische Periode.

Wenn man gegenwärtig von der altisraelitischen Periode redet, so versteht man darunter gewöhnlich die Zeit von der Okkupation des Westjordanlandes bis zum Auftreten der Schriftpropheten im 8. Jahrhundert. Diese Abgrenzung ist erfolgt auf Grund des bestimmten Vorurteiles, dass durch jene eine wesentliche Änderung in der bisherigen Volksreligion herbeigeführt sei, weswegen man die zweite Periode dann ja auch als die prophetische bezeichnet. Ich halte diese prinzipielle Gegenüberstellung und Abgrenzung von Volks- und prophetischer Religion für falsch (vgl. Heft I, p. 226), gebe aber zu, dass man sich gegenwärtig jener bedienen muss bei jeder wissenschaftlichen Erörterung über den Gottesglauben Israels, da die in diesem Punkte zu behandelnden Probleme sämtlich auf jene Scheidung zugespitzt und im übrigen auch starke Weiterbildungen und Vertiefungen einzelner Glaubensgedanken thatsächlich von den Schriftpropheten ausgegangen sind.

Anders liegt indessen die Sache bei der Aufgabe, die wir uns gestellt haben. Hier, wo wir von der Wertung der natürlichen Güter des Lebens auszugehn haben, sieht jeder sofort, welch eine grosse Bedeutung für diese Frage die äussere Gestalt

des Lebens selbst, in dem Israel sich bewegte, die äussere Form der Güter, die das Volk hochschätzte, gehabt haben muss. Und so werden wir darauf geführt, die Perioden für unsere Arbeit zunächst nicht nach der religiösen Entwickelung, sondern nach der kulturellen abzugrenzen. Freilich, dass eine sehr starke Wechselwirkung überall zwischen beiden stattfindet, werden wir auch hier wieder sehn. Aber den Gesichtspunkt zur Periodenabteilung haben wir der letzteren zu entnehmen. Und dass nun die Regierungszeit König Davids die altisraelitische Kulturepoche abschliesst, die neue begründet, dass durch König Salomo Israel wirklich in den Verkehr der Kulturvölker eingeführt ist, das wird uns teils im allgemeinen ohne weiteres zugegeben werden, teils werden wir es im einzelnen in B. § 1 zu beweisen haben.

Die Periode also, die wir in diesem Buche als die altisraelitische bezeichnen, befasst insbesondere folgende Momente in sich. Israel, noch fast ganz aus nomadisierenden Stämmen bestehend, hat sich aus der ägyptischen Knechtschaft befreit, hat am Sinai durch Mose die Gewissheit erhalten, dass es als Ein heiliges Volk von Jahwe erwählt sei und hat dann unter Josuas Führung zunächst im Ost-, darauf im Westjordanlande festen Fuss gefasst. Hier trennen sich die Stämme zu Operationen, bei denen sie teils vereinzelt teils unter einander verbündet vorgehn. Das Resultat ist, dass zwar einzelne Stämme von dem lebendigen Verkehr mit den andern vorläufig abgesprengt werden, dass aber doch bis auf Levi (und Simeon?) alle sich ein bestimmtes Gebiet, insbesondere in den Berglanden, erobern. Im übrigen gelingt es ihnen zwar nicht, die Kananiter ganz zu verdrängen, besonders die befestigten Städte in den Ebenen verbleiben diesen, und beide Völker leben bald feindlich bald freundlich neben einander hin.

Erst besondere Übergriffe, die sich die Kananiter erlauben, und die Begeisterung der Debora vermögen nach einigen Jahrzehnten die meisten Stämme zu einer gemeinsamen Handlung zu elektrisieren, mit Jahwes Hilfe wird in der Kischonebene die politische Macht der Kananiter dauernd gebrochen. Der Rest der Eroberung des Landes vollzieht sich, wennschon es ohne einzelne Gewaltthätigkeiten nicht abgeht, überwiegend durch Konnubium und Kommerzium. Die israelitischen Stämme saugen

mehr und mehr die Kananiter auf, nehmen infolgedessen kananitische Kultur in sich auf, werden vor allem allmählich ein ackerbautreibendes, festansässiges Volk. Es gelingt demselben, sich der umwohnenden feindlichen Nachbarn, der Moabiter, Midianiter, Ammoniter durch gottbegeisterte Helden (Ehud, Gideon, Jephtah u.s.w.) nach mancherlei Demütigungen immer wieder zu erwehren und die einmal eroberten Bezirke zu behaupten. Dagegen beginnen schliesslich mit den südwestlichen Nachbarn, den Philistern, unausgesetzte Grenzstreitigkeiten (vgl. Simson), die damit enden, dass ein Teil der Stämme von diesen unterjocht wird. Es kommt die traurigste Periode, die Altisraels Geschichte kennt, die Bewohnerschaft ganzer Bezirke muss sich in die Höhlen und Felsspalten der Gebirge flüchten, philistäische Statthalter walten im Lande.

In dieser Not ersteht dem Volke ein Retter in Samuel, dem Nasir, Priester und Seher. Er facht die Begeisterung für Jahwe von neuem an, er erkennt das einzige irdische Mittel, das helfen kann, die kraftvolle Leitung des Volkes durch eine starke Hand. Er gibt diesem seinen ersten König, Saul. Der Energie desselben wie dem neu entflammten Glaubensmute des Volkes gelingt es, die Philisterherrschaft abzuschütteln, wennschon die Feinde immer von neuem wieder versuchen, in das Land einzufallen. Das Werk jenes vollendet erst sein Nachfolger David, der durch eine gottgewollte, wunderbare Verkettung der Umstände aus dem einfachen Kriegsmann König wird. Ihm gelingt es, die Macht der Philister in ihrem eignen Lande zu brechen und sodann die Grenzen seines Reiches bis ins Gebiet der Ammoniter, Edomiter und Aramäer hinein auszudehnen. Am Abend seines Lebens steht Israel da als das mächtigste unter den kleinen Reichen des westlichen Asiens, fähig, nun in den Verkehr der Völker einzutreten.

§ 2. Die Quellen für die altisraelitischen Anschauungen.

Ein kurzes Wort über die Quellen, die uns für Israels innere Verhältnisse und Anschauungen in dieser Periode zur Verfügung

stehen, müssen wir hier vorausschicken. Allerdings befinden wir uns dabei in einer eigentümlich schwierigen Lage. Von den kritischen Ansichten, die gegenwärtig als die herrschenden bezeichnet werden müssen, weichen wir in manchen nicht unwesentlichen Punkten ab und können anderseits doch nicht unsere Meinung über die vielfach recht verwickelten Fragen hier in extenso motivieren. Vielmehr müssen wir uns mit einer kurzen Skizzierung derselben begnügen, hoffen aber doch durch eine solche wenigstens zu beweisen, dass wir uns überall auf sachliche, wissenschaftliche Gründe stützen und nicht unserer Willkür oder einem angeborenen Konservatismus folgen. Wenigstens hoffen wir bei allen denen, die in unseren Tagen noch nicht an die allein seligmachende Kritik einer Schule glauben, schon durch diese Skizze wie durch unsere ganze folgende Untersuchung den Eindruck zu erwecken, dass wir eine litterarkritische Position vertreten, die Beachtung verdient und nicht a limine schon als widerlegt gelten kann. Es kommen nach unserem Dafürhalten als Quellen für die altisraelitische Periode in Betracht:

1) Die dem Richterbuche zu Grunde liegenden alten Heldenerzählungen, die man herausfindet, wenn man aus demselben die deuteronomistischen Bestandteile (Ri bei Kautzsch: Die heilige Schrift) ausschaltet und den in priesterlichem Tone gehaltenen Anhang c. 20, 21 absondert.

2) Die beiden Samuelisbücher, aus denen man indes zunächst auch die deuteronomistischen Bestandteile (Dt bei Kautzsch) herausschälen muss. (Dass und wo dieselben altes Material in sich aufgenommen und verarbeitet haben wie 1 Sam. 7; 2 Sam. 7; 1 Reg. 11, wird an den einzelnen Stellen erörtert werden.) Ausserdem findet sich in jenen noch eine andere Quelle (SS bei K.), die zwar älter als das Deuteronomium, aber doch erst nachsalomonisch ist, daher nur in sekundärer Weise in Betracht kommen kann. Ihr Vorhandensein ist über allen Zweifel erhaben (vgl. besonders Budde: Die Bücher Richter und Samuelis), ihre genaue Datierung und Abgrenzung dagegen noch unsicher. 1 Sam. 1—3 kann ich z. B. nicht dazu zählen, wie vielfach geschieht, die halte ich bis auf 2, 1—10; 27—36 sogar noch für

vorsalomonisch, auf jeden Fall bilden sie als Jugendgeschichte Samuels eine Quelle für sich. Dagegen gehören jener sicher an: C. 8; 10, 17—27; 17. Unsere Ansicht über ihre Entstehungszeit werden wir in B. § 3 vortragen.

3) Die sogen. Vätersage, wie sie sich in den beiden Quellenschriften des Hexateuch J und E findet. Die erstere ist sicher judäischen, die zweite ephraimitischen Ursprungs. (Vgl. Dillmann: Numeri etc. p. 627; Kittel: Geschichte I p. 75; Cornill: Einleitung p. 51 gegen Kuenen: historisch-kritische Einleitung I p. 237 ff.). Ihre Zusammenarbeitung muss bald nach 722 erfolgt sein, da nur in einer Zeit, wo das Nordreich gefallen, das Südreich aber die besseren religiösen Bestandteile desselben in sich aufnehmen wollte, eine solche Zusammenarbeitung einen inneren Grund hat. Die Regierungszeit des Königs Hiskia erscheint hiezu als die denkbar geeignetste. Wann aber sind die einzelnen Quellen für sich fixiert? Das ist eins der schwierigsten Probleme der alttestamentlichen Wissenschaft, auf das dieselbe zur Zeit nur mit Wahrscheinlichkeitsresultaten antworten kann.

Die naive Stellung, die beide Quellen zu den durch die Geschichte geweihten Kultstätten in den verschiedensten Gegenden des Landes einnehmen, führt uns zunächst darauf, dass die Fixierung des Kernes beider jenseits des Auftretens der Schriftpropheten fällt, die einen Kampf auf Tod und Leben gegen den an diesen Heiligtümern vollzogenen Kult eröffnen, von dem beide offenbar noch nichts ahnen, sich unberührt zeigen. Zudem setzen schon Amos und Hosea das in beiden Quellen Erzählte als bekannt voraus. Die Fixierung muss aber auch noch jenseits der prophetischen Reaktion unter der Dynastie Omris angesetzt werden, da beide Quellen von dem asketischen Zug, den diese an sich trug, sich vollständig unberührt zeigen, vielmehr eine naive Freude an allen natürlichen Gütern des Lebens atmen. Dies wird uns unsere ganze folgende Untersuchung bestätigen. Damit hätten wir einen terminus ad quem für die Fixierung des Grundstocks beider Quellen, der durch die Vorstellungen von Gott in ihnen nur bestätigt wird, ca. 850.

Von da an sind beide Quellen für sich zu behandeln. Den

altertümlicheren Eindruck von beiden macht zweifelsohne J, die judäische Version. Für die Fixierung derselben existiert ein sicherer terminus a quo, nämlich das davidische Königtum, welches die von ihr aufgenommenen Lieder Gen. 49 und Num. 24 schon kennen vgl. auch Gen. 36, 31. Vor David war ausserdem in Juda, das vom Volke vollständig abgesprengt war (vgl. Jud. 1, 21; 5; 15, 11; 1 Sam. 15, 2 ff.; Deut. 33, 7), kein Interesse und Anlass vorhanden, die Traditionen über die älteste Geschichte des ganzen Volkes zu sammeln und zu fixieren. Überhaupt kann erst in dem kulturellen Aufschwung, den das Volk unter ihm nahm, der Anstoss dazu gesehen werden, dass man in grösserem Umfange vom Singen und Sagen über die alte Zeit zum Schreiben überging (vgl. bes. 2 Sam. 8, 16 f.), wennschon einzelne schriftliche Aufzeichnungen natürlich schon seit alters, seit Mose sicher existierten (vgl. Ex. 17, 14 etc.). Endlich bestätigt der allgemeine Gebrauch des Jahwenamens die Richtigkeit des gesetzten terminus (vgl. König: Einleitung p. 206). Da nun anderseits in der Quelle J das Volk uns in ungebrochener Naturkraft entgegentritt (vgl. Gen. 38), die Vorstellungen und Schilderungen von Gott eine Zeit des kindlich-festen Glaubens an Jahwe verraten (vgl. Gen. 2; 3; 11; 16, 7; 18; 19; Num. 22, 22—34) und sich noch keinerlei Bedürfnis verrät, seine Macht gegenüber einem Baal, Kamos oder Melek festzustellen (vgl. dagegen 1 Reg. 11), da endlich in den an die Patriarchen ergangenen Verheissungen das Moment, dass Könige von ihnen abstammen sollen, überhaupt noch nicht erwähnt (vgl. dagegen Gen. 17, 6, 16; 35, 11 bei P), mithin das Königtum noch neu und nicht Gegenstand irgend welcher Reflexion ist, so sind wir verpflichtet, so nahe wie möglich an jene Grenze heranzugehen, falls uns nicht positive Indizien vorher ein Halt gebieten. Solche aber, so oft man sie auch finden zu können geglaubt hat, existieren nicht. Gen. 9, 25, das nach Cornill sicher erst unter resp. nach Salomo gesprochen sein soll, passt (NB. ein Wunsch) viel besser in die Richterzeit z. B. hinter Jud. 5, wo Kanaan noch als Volk dem Volke Israel gegenüberstand. (Ob v. 27, wie Wellhausen, Komposition des Hexateuch p. 15 meint, auf die Philister sich bezieht, lasse ich dahingestellt, jedenfalls zeigt Jud. 14, 1 ff., dass zunächst mit diesen freund-

schaftliche Beziehungen bestanden.) Anderseits passt das „der Kananiter war damals im Lande“ Gen. 12, 6; 13, 7 geradesogut in die Zeit Davids wie in die spätere. Andere Gründe liegen, abgesehen von allgemeinen religionsgeschichtlichen Erwägungen, die erst bewiesen werden sollen, nicht vor; Einzelheiten, die etwa einmal geltend gemacht, sind berücksichtigt bei Koenig: Einleitung p. 207 f. Zum Schlusse nur noch eine Frage: Wenn diese Patriarchenerzählungen im innigsten Zusammenhange mit den Heiligtümern im Lande stehen, wie erklärt es sich, falls J erst im 9. Jahrhundert fixiert sein soll, dass das judäische Zentralheiligtum in Jerusalem gerade vollständig leer ausgegangen, dass Hebron in stärkster Weise gefeiert (vgl. hiezu 2 Sam. 2, 1 ff.; 15, 7), sogar der Sinai ausserhalb des Landes, daneben auch nordisraelitische Stätten verherrlicht werden, dass aber von Zion und Morijah alles schweigt? Das erklärt sich doch nur aus einer Zeit, in der das Bewusstsein noch zu lebendig war, dass diese soeben noch profanes Gebiet gewesen, in der der salomonische Tempel dort noch nicht stand, vgl. 2 Sam. 5, 6 ff.; 24, 18 ff. Denn es ist ein verzweifelter Ausweg, wenn Kuenen u. a. auf Grund jenes Schweigens J zu einer von Hause aus ephraimitischen Quelle stempeln wollen, die nur judäisch überarbeitet, und anderseits finden sich Dillmann und Kittel zu leicht mit dieser Schwierigkeit ab, wenn sie meinen, jenes Moment zeige nur, dass in der Entstehungszeit von J der Tempel noch nicht jene überragende Bedeutung gewonnen hätte, dass nicht auch judäische Schriftsteller und Leser die Heiligkeit jener dem Gesamtvolke noch gemeinsamen Opferstätten hätten anerkennen können. Denn dass jener wirklich von vornherein ein (judäisches) Zentralheiligtum gewesen, zeigen doch Stellen wie 1 Reg. 8, 12 f. nach LXX; 14, 26; 15, 18; 2 Reg. 11, 4 ff.; Amos 1, 2 zur Genüge. Für einen Elias existiert das Heiligtum des Südreiches nicht, sondern, da die Sünde seines Volkes gen Himmel schreit, macht er sich zum Horeb auf, und die Judäer sollten die Heiligtümer des Nordreiches gefeiert, dabei aber von ihrem eigenen wichtigsten geschwiegen haben? Ich denke, dies Moment drängt uns am stärksten in die Zeit König Davids, nur hier findet die Erwähnung von Sichem, Bethel und Beersaba in J einerseits,

das Schweigen über Zion und Morijah anderseits seine befriedigende Erklärung.

Betreffs der anderen Quelle E ist ein sicherer terminus a quo dadurch gegeben, dass in ihr Abraham als nabi geschildert, vgl. Gen. 20, 7, 17, überhaupt von solchen mehrfach die Rede ist, vgl. Num. 11; 12, auch Ex. 15, 20. Das ist vor Samuels Zeit nach 1 Sam. 9, 9 unmöglich. (Jud. 4, 4 auch spätere Ausdrucksweise vgl. § 6. II, 2.) Nun verrät diese Quelle aber sogar noch eine fortgeschrittenere Zeit als J, wenigstens sind die Schilderungen von Gottes Verkehr mit den Menschen hier schon mehr von Anthropomorphismen gereinigt (vgl. Gen. 21, 17: 22, 11) und eine Vergleichung der Parallelerzählungen in beiden zeigt, dass E überhaupt jünger. (Dies mit Recht von Kuenen, Wellhausen, Stade u. a. gegen Dillmann, Kittel u. a. bewiesen.) Anderseits kann ich nicht dem zustimmen, was jetzt fast allgemein angenommen, dass diese Quelle, die zwar das Königtum kennt, vgl. Num. 23, 21, deutliche Hinweise auf dasjenige Nordisraels enthielte, also die Reichsspaltung voraussetzte. Ein sicherer Hinweis liegt Gen. 37, 8 nicht vor, im Gegenteil, hier ist von einer Anmassung die Rede, die Joseph sehr schlecht bekommt; gerade da aber, wo wir einen solchen am meisten erwarten würden, Gen. 48, 15 ff., wird schlechterdings nichts davon erwähnt. Dass Joseph bezw. Ephraim hier der vornehmste unter den Brüdern, erklärt sich zur Genüge teils daraus, dass die Quelle ephraimitischen Ursprunges, teils aus der hervorragenden Rolle, die Ephraim bei der Eroberung des Landes gespielt. (Vgl. darüber noch § 6. II, 3.) Daher weiss auch J von Josephs Erhöhung in Ägypten zu erzählen, das aber würde kaum geschehen sein, wenn erst nach der Reichsspaltung dieser Teil der Sage spontan ausgebildet wäre. Dass man in Ephraim Juda nie besonders günstig angesehen und daher Ruben in der Josephsgeschichte die Hauptrolle spielen liess, vgl. Gen. 37, 22, 29; 42, 37, ist schon in Davids und Salomos Zeit sehr erklärlich, vgl. 2 Sam. 2, 8 ff.; 3, 8; 19, 42 ff.; 20, 1 ff.; 1 Reg. 11, 26. Wenn man weiter aus jener Darstellung des Abraham und Mose als nebiim folgert, die Quelle gehöre erst ins 9. oder 8. Jahrhundert, so thut man, als ob ein Samuel, Nathan, Gad

überhaupt nicht existiert hätten (vgl. hierüber näheres in § 6. II, 2). Die Warnung vor andern Göttern, die in dieser Quelle mehrfach auftaucht, vgl. Gen. 35. 2—4; Jos. 24. 14 ff., passt in die Zeit Salomos vorzüglich, vgl. 1 Reg. 11. und dass gerade sie eine Erzählung über den Morijjah enthält, vgl. Gen. 22, scheint mir nur aus jener erklärlich — denn es ist lediglich petitio principii, wenn Wellhausen, Dillmann, Kuenen annehmen, jener sei hier erst in späterer Zeit für einen ephraimitischen Ortsnamen substituiert — nicht minder passend, dass, falls die Erzählung auf das Kinderopfer anspielt, eine flüchtige Erinnerung daran, dass Jahwe ein solches nicht wolle, wie v. 12 genügt (vgl. Heft I p. 202 f.). Andere sehr schwache Indizien, an die man weittragende Folgerungen knüpft, sind bei König: Einleitung p. 205 f., von dem ich im übrigen bei der Datierung dieser Quelle abweiche, beleuchtet. Ein zwingender Grund, unter die Zeit Salomos herabzugehen, liegt hier nicht vor.

Jede gewissenhafte Antwort auf das schwierige Problem wird heutzutage auch bescheiden sein müssen, auch ich rede nur von einem grösseren oder geringeren Grade der Wahrscheinlichkeit. Nur, dass die gegenwärtig stellenweise mit absoluter Sicherheit vorgetragene Kuenen-Wellhausensche Hypothese in diesem Punkte vollständig unsicher ist, steht fest; die Dillmann-Kittelsche ist ungleich vorsichtiger, löst aber alle Fragen geradeso wenig befriedigend (man vgl. das bescheidene Urteil Drivers: Einleit. i. d. Litteratur des a. T. übers. v. Rothstein p. 133 f.). Glücklicherweise ist die Differenz zwischen den einzelnen Anschauungen nicht eine so grosse, wie es auf den ersten Blick erscheint. Wir nehmen an, dass die schriftliche Fixierung des Gros des in J und E enthaltenen Erzählungsstoffes vor die Reichsspaltung fällt, ohne damit natürlich einzelne kleinere Wucherungen in späterer Zeit ausschliessen zu können, über die vielmehr von Fall zu Fall zu urteilen.[1]) Die Majorität der

[1]) Diese Kristallisationen, die ganz vereinzelt später stattgefunden, erklären neben dem Umstande, dass J und E aus den an verschiedenen Heiligtümern des Landes erzählten Traditionen zusammengestellt, die vereinzelten Widersprüche, die sich innerhalb der beiden Quellenschriften finden. Hier noch wieder nach besondern Schichten J 1. 2, 3 u.s.w. zu spüren, halte ich für

gegenwärtigen alttestamentlichen Gelehrten nimmt natürlich auch an, dass ein gut Teil der Erzählungen in J und E aus der Richter- und ältesten Königszeit stammt, meint aber — mit dem Dissensus zwischen Wellhausen und Dillmann — die schriftliche Fixierung und damit zugleich die Färbung, die jetzt die Quellen als Ganzes tragen, in die Jahre 900—722 verlegen zu müssen. So wird schliesslich im allgemeinen von allen Seiten zugestanden werden, dass wir berechtigt sind, auf Grund dieser — zum mindesten mit hoher Wahrscheinlichkeit — auf altisraelitische Anschauungen zurückzuschliessen.

4) Besonders herausheben wollen wir noch, was schon für uns aus dem soeben Erörterten folgt, dass auch in Dekalog und Bundesbuch Ex. 20—23, die von E schon vorgefunden, eine wichtige Quelle für Altisraels Anschauungen zu sehen ist. Zwar ist dies Korpus in der Form, in der es uns jetzt vorliegt, nicht frei von deuteronomistischen und späteren redaktionellen Eingriffen (vgl. Ex. 20, 5 b, 6, 22 f.; 22, 20 b, 21, 23, 24 b, 30; 23. 4. 5, 17—19; nach Wellhausen: Komposition p. 91 f.; Baentsch: Das Bundesbuch p. 45—58). Aber abgesehn von diesen gehört es in die vorsalomonische Periode. Ein Punkt, der gerade gegenwärtig viele Gelehrte bestimmt, einen ganzen Abschnitt desselben erst in die Zeit der Schriftpropheten zu versetzen, wird in der Untersuchung zu eingehender Besprechung kommen (vgl. § 3, 6). Hier möge der Hinweis darauf genügen, dass nirgends in dem Korpus das Königtum oder das vom Könige eingesetzte Beamtentum vorausgesetzt ist (über 22, 27 vgl. ebendaselbst), vielmehr liegt die Gerichtsbarkeit noch ganz in den Händen der Priester (vgl. Ex. 21, 6; 22, 7 f. und 1 Sam. 2, 25). Und wie kann man behaupten, für die Fixierung des Rechts sei in vorköniglicher Zeit noch kein Raum gewesen, da dieselbe in rechtlich-kultisch-moralischer Beziehung nur ein Drunter und Drüber gewesen; vgl. Jud. 4, 5; 1 Sam. 1—3; 2 Sam. 12, 1 ff.; 20, 18. Gesündigt gegen

---

ein erfolgloses Verschwenden von Scharfsinn, ja, es kann zu einer Hypothesenkrämerei werden, die allen festen Boden unter den Füssen verliert, weil sie das Woher dieser Schichten in keiner Weise befriedigend zu beantworten vermag (vgl. Heft I p. 11 f., 51—53).

Verordnungen ist natürlich in dieser Zeit wie zu allen Zeiten 1 Sam. 2, 12ff. · Aber in allen jenen Beziehungen begann ja gerade die Auflösung mit der nachsalomonischen Königszeit. Soll die Priesterschaft, wie sie Amos und Hosea in Bethel und sonst voraussetzen, dies Gesetzesbuch, das die edelste Humanität atmet, zusammengestellt haben? Mit so allgemeinen Gründen aber wie die, dass das 9. und 8. Jahrhundert die Zeit der grössten geistigen Blüte in Nordisrael, die Zeit des ersten höheren Aufschwunges der israelitischen Litteratur gewesen (vgl. Wildeboer: Die Litteratur des a. T. p. 101f.), die nichts sind als unbewiesene Postulate, sollte man sich doch nicht über den durch und durch altertümlichen Charakter des Bundesbuches hinwegsetzen (vgl. über diesen besonders Smith: D. alte T. übers. v. Rothstein p. 325).

5) Zum Schlusse kommen als für unsere Aufgabe ganz besonders wichtig einige Lieder und Hymnen Altisraels in Betracht, die in den von uns schon besprochenen Quellen Aufnahme gefunden haben, also noch älter als diese sind. a) Jud. 5 das Deboralied (bis auf v. 31 vollständig unangezweifelt). b) 2 Sam. 1, 17—27 die Qinah Davids (ebenso allgemein anerkannt). c) Gen. 49 der sogen. Segen Jakobs, eine Sammlung von Sprüchen über die einzelnen Stämme. Deutlich weisen hier die Sprüche über Simeon und Levi v. 5—7 in vormosaische, die über Issaschar v. 14f., Dan. v. 16f. und Benjamin v. 27 in die Richter-, der über Juda v. 8—12 in die davidische Zeit. Damit ist der terminus ad quem der Sammlung des Ganzen gegeben (vgl. auch v. 20), der auch fast allgemein anerkannt. Nur nimmt man hiervon aus den Spruch über Joseph v. 22—26, den man besonders wegen des nesir v. 26, einer vermeintlichen Anspielung auf die Syrerkriege v. 23f. und überhaupt der ehrfurchtsvollen Schilderung dieses Stammes in die Zeit Jerobeams II. oder wenigstens hinter die Reichsteilung setzt. Abgesehen davon, dass man in diesem Falle schwerlich erklären kann, wie dann dieser Spruch neben dem von Juda im Nord- oder Südreich Aufnahme gefunden haben kann, hoffe ich in § 6. II 3 sicher beweisen zu können, dass jene Datierung auf einer falschen Deutung beruht und der Spruch in die älteste Richterzeit gehört. d) Deut. 33 der sogen. Mosesegen, ebenfalls eine Spruchsammlung. Dieselbe wird allerdings gegen-

wärtig fast allgemein (z. B. auch von Dillmann, Kittel, Wildeboer) in die Zeit nach der Reichsspaltung geschoben. Indessen geschieht das vor allem wieder infolge der falschen Deutung des Spruches über Joseph. Der Spruch über Juda v. 7, auf den man sich ausserdem stützt, kann gerade unmöglich nach der Reichsspaltung im Nordreiche gesprochen sein vgl. v. b, denn nach diesem wird Juda durch glückliche Kriege dem Volke wieder zugeführt. Und wann hat in dieser Zeit Juda darum gerufen, dass es zum Nordreich zurückgebracht werde (vgl. V. a mit Jes. 7, 17)? Eine solche Bitte ihm damals in den Mund legen, wäre schon mehr gewesen als poetische Lizenz, nämlich Lüge. Gerade auch sie passt sehr gut in die Richterzeit, ohne dass wir uns anmassen dürften, genau den Moment zu fixieren (vgl. das Schweigen des Deboraliedes über Juda; Gen. 38, 1; Jud. 1, 17 und 1 Sam. 15, 4). Dass der Spruch über Levi y. 8—11 ebenfalls am besten in die Richterzeit gesetzt wird, werden wir § 6. II. 1, Exkurs, sehen. Was man aus dem Spruche über Ruben v. 6, Gad V. 20 und Benjamin v. 23 gefolgert hat, beruht nur auf falscher Exegese Grafs (Der Segen Moses) und ist schon längst durch Volck (Der Segen Moses) widerlegt (vgl. auch noch Koenig: Einleit. p. 202 f.). Und nun noch folgendes positive Argument betreffs beider Spruchsammlungen, von denen als Ganzes Deut. 33 die ältere ist und noch vor die davidische Ära fällt, während einzelne Sprüche in Gen. 49 höheres Altertum als die in jener gesammelten bekunden. Mit der Königswahl begann, wie wir noch in B § 1 näher sehen werden, eine starke Lockerung der alten Stammverbände, offiziell angestrebt wurde sie durch Salomo 1 Reg. 4, 7 ff. Infolgedessen erlahmte bald das Interesse an ihnen wie ihre Berücksichtigung im öffentlichen Leben. Jes. 9, 20 bemerken wir nur noch einen recht schwachen Überrest. Es ist daher von vornherein nicht sehr wahrscheinlich, dass ein Dichter, der in der Zeit des gespaltenen Reiches sein Volk preisen wollte, auf jene alte Verfassung zurückgriff und mühsam suchte, von jedem Stamme noch etwas Spezielles zu sagen, wo dieselben doch schon durch Handel und Wandel sehr stark untereinander gemischt waren. Meint man aber, er wählte diese Form aus archaistischem Interesse, um eben Mose

den Segen in den Mund legen zu können, wie ja später die nachexilische Gemeinde jene wieder hervorzog, hätten doch zum mindesten die alten Stammesnamen durch die Vätersagen lebendig in aller Munde gelebt, so ist das für den Mosesegen einfach ausgeschlossen. Denn warum wird dann Deut. 33 nicht auch von Simeon etwas prädiziert? Offenbar ist also zur Zeit der Sammlung beider poetischer Produkte die Stammverfassung wirklich in vollem ungebrochenen Bestande, nur der Stamm Simeon, da Deut. 33 komponiert, thatsächlich schon nicht mehr vorhanden.

e) Die Sprüche Bileams Num. 23, 7—10, 18—24; 24, 3—9, 15—19. Diese verraten sich allerdings durch 23, 21; 24, 7, 17 f. als erst in Davidischer Zeit entstanden. Aber anderseits ist das Volk hier offenkundig noch ein einheitliches, von einem Zepter regiertes, vgl. 23, 20—24; 24, 19. Dass 24, 17—19 sich gerade auf die Regierung Davids beziehe, ist ja gewiss. Aber dass eine solche Verheissung auf dieselbe einem heidnischen Seher des Altertums in den Mund gelegt wurde, wird um so unwahrscheinlicher, je mehr man sich von jener entfernt, je mehr das davidische Haus eine „verfallende Hütte“ wurde und je weniger sich also eine solche Prophezeiung auf die Dauer erfüllt zu haben schien. Denn es ist natürlich etwas ganz anderes, wenn spätere israelitische Propheten von einer Wiederkehr der glücklichen Zeit Davids reden wie Amos 9, 11 ff. etc. Ebenso ist die Erwähnung Agags Num. 24, 7 in der davidischen Ära am natürlichsten, da in ihr die Gewaltthätigkeiten jenes noch in aller Gedächtnis, vgl. 1 Sam. 15, 33. Irgend welche Argumente, die uns zwängen, unter dieselbe herabzugehen, gibt es nicht (24, 20—24 enthalten spätere Wucherungen). f) Ex. 15, 1—18 das sogen. Durchzugslied. In diesem glaubt man allerdings gegenwärtig fast allgemein einen Hinweis auf nachsalomonische Entstehungszeit entdeckt zu haben, nämlich v. 13 b, v. 17 b, die auf den Tempel zielten. Indessen ist bei v. 13 b sicher nicht, bei v. 17 b kaum die Beziehung auf das Bergland Kanaan, Jahwes Haus und heilige Wohnstätte ausgeschlossen (vgl. Deut. 1, 7, 19, 44; Jes. 11, 9 mit Hos. 8, 1; 9, 3, 15). Im übrigen könnte v. 17 b sehr wohl späterer Anhang sein, durch den das Lied zum Tempelgebrauch geeignet gemacht werden

sollte vgl. Ps. 51, 20f. etc. Gesetzt aber wirklich, man hält diesen Vers für original und deutet ihn auf den Tempel, dann muss man das Lied nicht nur für nachsalomonisch, sondern sogar für nachexilisch halten. (So denn auch Cheyne: The origin of the Psalter p. 31.) Denn dass das ganze Volk von Ägypten aus zum Tempel geführt, wäre trotz des Deuteronomiums in vorexilischer Zeit ein unmöglicher Gedanke gewesen (noch mehr natürlich die Hinführung zum Heiligtume von Siloh, so Knobel), während er allerdings in den Gedankenkreis der Golah, die nach Jerusalem zurückgeführt, gut hinein passte. Will man das Lied also in diese Zeit versetzen, so habe ich sachlich nichts dagegen. mir ist das aus ästhetischen Gründen verwehrt, das Lied atmet zu sehr und unmittelbar die Luft der Situation, aus der heraus es hervorgegangen sein will; vgl. „Jahwe ist ein Kriegsmann", v. 1—3, 6—10.

g) 2 Sam. 23, 1—7 und 22, die sogen. letzten Worte und ein Psalm Davids (vgl. Ps. 18). Die davidische Herkunft dieser ist gegenwärtig allerdings von den meisten Gelehrten, die sich zur Sache geäussert haben, preisgegeben. Auch wir führen sie mit einem kleinen Vorbehalt auf. 23, 1 muss offenbar, besonders wegen v. b später vor das Lied gesetzt sein, 22, 21—25 weht uns deuteronomistische Luft entgegen. Aber 23, 2—7 dem David abzusprechen, sehe ich keinen Grund. Dass er v. 2 als Prophet erscheint, ist gerade Zeichen des höchsten Altertums (vgl. § 6. II. 2). Das deuteronomistische Kapitel 2 Sam. 7 setzt 23, 5 schon voraus, denn dieser Vers ist dort das Motiv für das ganze Gebet v. 18 - 29. Im übrigen sage ich hier wie bei den Bileamsprüchen, mit denen v. 2 auch eine gewisse äussere Ähnlichkeit zeigt: je weiter man die Entstehungszeit von der davidischen bezw. salomonischen Ära entfernt, um so unwahrscheinlicher, es müsste denn sein, dass man auch diesen Maschal für nachexilisch hält, eine Äusserung der messianischen Erwartung. Dagegen aber protestieren Sprache, Prägnanz der Ausdrucksweise wie 2 Sam. 7 gleichermassen. — Dass der Grundstock von C. 22 davidisch, steht mir fest; v. 51, der schon ein Zusatz aus vorexilischer Zeit, führt darauf, dass das Lied selbst dieser erst recht entstammt. Der Sänger ist ein kriegerischer, überaus

glücklicher König v. 38—49, wie kann man aus v. 28, 32 auf die Gemeinde oder das Volk als Subjekt schliessen! Antik ist die Sprache, antik der Vorstellungskreis v. 8—16, 30. 43. Gegen davidische Abfassung spricht nur ein religionsgeschichtliches Schema, das man sich a priori konstruiert hat. Zum Schlusse betonen wir, dass uns in den sämtlichen namhaft gemachten poetischen Produkten noch die ungebrochene Naturkraft des Volkes entgegentritt, noch keine Spur von dem tiefen Riss, der seit Salomos Zeit, insbesondere seit der Dynastie Omris das religiöse Leben des Volkes durchzog. Wir finden weiter in ihnen allen noch keine Spur von der dem Kriege abgeneigten Stimmung, die sich in manchen Schichten des Volkes seit den Syrerkriegen bemerkbar machte, noch keine Spur von den Bedenken, mit denen die Frommen seit Salomos und noch mehr seit Ahabs Tagen gewisse natürliche Güter des Lebens anzusehen lernten.

§ 3. Die natürlichen Lebensgüter Altisraels.

Es gilt zunächst festzustellen, an welchen Gütern in der altisraelitischen Periode das Herz des Volkes gehangen, auf welche sein innerstes Sehnen und Verlangen gerichtet war, vor welcher Verlust ihm graute. Wenn wir uns dabei des Ausdrucks „natürliche Güter“ bedienen, so mag schon hier vorausgeschickt werden, was wir in § 4 näher zu erörtern haben, dass in Wirklichkeit Altisrael überhaupt keine natürlichen Güter gekannt hat, indem ihm diese sämtlich unmittelbare Gaben Jahwes waren, dass also insofern dieser Ausdruck hier überhaupt nicht am Platze ist. Indessen müssen wir ihn anwenden als eine wissenschaftliche Denomination, die unumgänglich notwendig ist, wenn wir überhaupt das Wesen einer Religion darlegen wollen. Denn in jeder macht sich wie in jedem einzelnen Menschenherzen das Streben bemerkbar, durch die Macht der Gottheit teils der natürlichen Güter, die diese Welt bietet, teilhaftig und mächtig zu werden, teils durch dieselbe unsichtbare sittliche Güter zu erlangen, teils ein Gut zu suchen, das ausserhalb dieser Welt liegt, ein höchstes unsichtbares Gut. Und dem entsprechend hat

sich eine wissenschaftliche Gliederung ergeben, deren Schema wir auf jede Religion anwenden können, um sie unserm Verständnis nahe zu bringen, an der wir ihren Wert erproben können, die nämlich in natürliche, sittliche und rein religiöse Güter. (Vgl. z. B. Kaftan: D. Wesen d. christl. Religion, Kap. II.)

In der folgenden Statistik verzichten wir auf eine besondere Disposition der natürlichen Güter, etwa in individuelle, familiäre und soziale, da dieselbe nur Wiederholungen involvieren würde; der Unterschied zwischen realen und idealen ist zu flüssig, als dass wir uns seiner bedienen könnten, und hat für unsere Aufgabe eine solche Teilung überhaupt keinen besondern Wert. Dagegen halten wir es für unsere Pflicht, eine Schilderung der einzelnen Güter zu entwerfen, die manchem vielleicht zu eingehend, wenn nicht gar überflüssig erscheint. Indessen das religiöse Denken, Sehnen und Verlangen Israels wird nur der richtig verstehen, der das natürliche in vollem Umfange erfasst hat, da in seiner ältesten Periode beide innigst miteinander verschlungen und auch später die Formen jenes von diesem bestimmt sind, wie sonst kaum bei einem Volke der Erde. Und wenn wir dabei die alten Quellen selbst vielfach reden lassen, so geschieht das, damit man nicht auch uns etwa vorwerfe, wir konstruierten ein Altisrael nach dem Muster von Rousseaus Emil (so Bestmann: Geschichte d. christl. Sitte I p. 237 gegen Wellhausen), sondern damit man sehe, dass es sich hier eben um Thatsachen handelt, die sich nicht wegleugnen lassen.

1) Dasjenige natürliche Gut, welches uns in den ältesten Quellen Israels zweifelsohne als das am meisten geschätzte entgegentritt, ist die Kraft, körperliche, persönliche Kraft, von der der Mut unzertrennlich.[1]) Insbesondere bot natürlich die Er-

[1]) Die hebräische Sprache bringt dies unmittelbar zum Ausdruck, indem sie für beide Eigenschaften ein und dasselbe Wort חָזָק braucht. Im übrigen ist ihr der mit beiden Begabte ein גִּבּוֹר oder ein גִּבּוֹר חַיִל. Jenes bedeutet in der ältesten Periode überwiegend die körperliche Kraft, ist deswegen auch Bezeichnung der Volkskraft, des Heeres geworden vgl. Ex. 14, 28; 15, 4; 2 Sam. 8, 9; 20, 15 etc. Daneben aber hat es (vgl. ἀρετή, virtus, Vermögen) bereits in jener sowohl die Bedeutung: Besitz, Wohlstand Gen. 34, 29; Deut. 33, 11 (?) wie die: sittliche Kraft und Tüchtigkeit, vgl. Ex. 18, 21, 25;

oberung des Landes beiden Gelegenheit, sich zu bethätigen, und aus jener Ära hat die Tradition manche Kunde bewahrt, die Zeugnis davon ablegt, wie hoch das Volk Heldenkraft und -Mut schätzte. Kaleb vertreibt drei Sprösslinge Enaks aus Hebron Jud. 1, 20, Ehud stösst dem Eglon das Schwert in den Leib, so dass nach der Klinge auch das Heft noch eindringt und das Fett die Klinge umschliesst 3, 22, Samgar schlägt 600 Philister mit einem Ochsenstecken 3, 31. Gideon schleicht allein mit seinem Diener in das Lager der Feinde hinein und überrumpelt es dann mit 300 Mann 7, 10 ff., er zerdrischt die Bürger von Sukkoth mit Wüstendornen und Stacheln 8, 16, haut Sebah und Zalmuna eigenhändig nieder; dadurch wird er der Held des Volkes, so dass dieses ihm die Krone anbietet 8, 22 ff. Jephtah, der einstmalige Räuberhauptmann 11, 3, wird hochgefeiert, er hat die Ammoniter gewaltig geschlagen 11, 33, 42000 Ephraimiten niedermachen lassen 12, 6. Der eigentliche Typus körperlicher, reckenhafter Kraft ist ja Simson, der den Löwen zerreisst, wie man ein Böckchen zerreisst 14, 5 ff., der das Spottlied über die Philister singen kann: „Mit einem Eselskinnbacken habe ich sie gründlich geschoren, mit einem Eselskinnbacken habe ich 1000 Mann erschlagen“ 15, 16, der die Flügel des Stadtthores samt den Pfosten aushebt und sie auf den Bergesgipfel trägt 16, 3, der Stricke zerreisst, wie man einen Wergfaden zerreisst 16, 9, der noch bei seinem Tode mehr tötet als er bei Lebzeiten gemordet 16, 30. Aber auch in dem Seher Samuel steckt ein gut Stück rauher Kraft, er haut den Agag eigenhändig in Stücke 1 Sam. 15, 33. Ein Saul überragt jedermann im Volke um

---

1 Sam. 10, 26 (Gegensatz בְּנֵי בְלִיַּעַל); 1 Reg. 1, 42, 52, vgl. auch Gen. 47, 6. Dagegen kann ich nicht finden, dass in dieser Periode גִּבּוֹר חַיִל in anderer Beziehung als vom Helden gebraucht wird vgl. Jud. 6, 12; 11, 1; 1 Sam. 14, 52; 16, 18; Jos. 1, 14; 6, 2; 8, 3; 10, 7. Fraglich könnte nur 1 Sam. 9, 1 erscheinen, wo Keil u. a. das Wort als „begütert“ deuten. Da indessen die Familie Sauls sich scheinbar durchaus nicht in glänzenden Verhältnissen befunden vgl. 9, 3, 7 f., 21 und von ihm selbst in v. 2 nur körperliche Eigenschaften ausgesagt werden, wird man auch wohl in v. 1 das Wort in dem jener Zeit sicher geläufigsten Sinne zu fassen haben. Dass es später auch sowohl von dem vermögenden wie von dem tüchtigen Manne gebraucht, werden wir sehen.

Hauptes Länge 9, 2; 10, 23; darauf weist Samuel das Volk hin, um es für die Wahl desselben zu gewinnen, und siehe, es bricht aus in den Ruf: „Es lebe der König“ 10, 24. Was wir schon 11, 7—11 zwischen den Zeilen lesen können, dass er ein hervorragender Kriegsheld gewesen, das wird 18, 7; 21, 12; 2 Sam. 1, 19, 22 f. deutlich ausgesprochen. Von seinem Sohne Jonathan erzählt man sich Heldenthaten, würdig denen der alten griechischen Recken an die Seite gestellt zu werden 1 Sam. 14, 1—14, daher kann David beide charakterisieren: „Vom Blute der Erschlagenen, vom Fette der Helden wich Jonathans Bogen nicht zurück, kehrte das Schwert Sauls nicht leer heim, — sie, die schneller waren als Adler, stärker als Löwen“ 2 Sam. 1, 22. Nicht minder ist David selbst ein Held 1 Sam. 16, 18; 18, 17.[1]) Löwen, Bären, den Riesen Goliath hat er in der Jugend erschlagen 17, 36 ff., Husai vergleicht ihn selbst einer Bärin und einem Löwen 2 Sam. 17, 8, 10, seine Heldenthaten, insbesondere die gegen die Philister verübten, befinden sich in aller Munde 1 Sam. 18, 7; 21, 10, 12; 29, 5. So singt er am Abend seines Lebens von sich: „Du gürtetest mich mit Stärke zum Streit, — ich zermalmte meine Feinde wie zu Staub auf dem Boden, wie Gassenkot zertrat ich sie“ 2 Sam. 22, 40, 43. Abner, Sauls Feldhauptmann, ist durch persönlichen Mut und körperliche Kraft ein „Fürst und Grosser in Israel“ geworden 2 Sam. 3, 38 vgl. 1 Sam. 26, 15; 2 Sam. 2, 33; 3, 33 f., und Joab, der Mann roher Kraft, kann von David nicht entbehrt werden, übt vielmehr einen fast dämonischen Einfluss auf den König aus vgl. 2 Sam. 3, 27, 39; 11, 4 ff.; 18, 14; 19, 6 ff.; 20, 8 ff. Davids Getreue haben mit Riesen bewundernswerte Zweikämpfe ausgefochten 2 Sam. 21, 15—22, seine Helden, 30 an der Zahl, deren Andenken im Volke fortlebt, haben Löwen, riesenhafte Ägypter, Moabiter und Philister erschlagen 23, 8—39. Ebenso wie die Thaten der Männer werden auch die heldenhafter Weiber gepriesen, insbesondere die der Jael: „Ihre Hand streckte sie aus nach dem Pflock und ihre Rechte nach dem Arbeitshammer, und hämmerte auf Sisera,

---

[1]) Das רך 2 Sam. 3, 39 bezieht sich, falls der Text in Ordnung (vgl. Klostermann z. d. St.) darauf, dass er eben erst König geworden.

zerschlug sein Haupt, zerschmetterte und durchbohrte seinen Schlaf." Jud. 5, 24—27 vgl. 4, 17—22. Debora, die einzige die mutig geblieben in der Zeit, da die Pfade feierten, da man nur auf krummen Pfaden zu gehen wagte, wird gefeiert als eine Mutter in Israel 5, 7, die That des Weibes, das dem Abimelech einen Mühlstein aufs Haupt geschleudert, hat sich dem Volke fest eingeprägt 9, 53; 2 Sam. 11, 21 f.

Was, fragen wir weiter, erzählt sich Israel von seinen vorgeschichtlichen Ahnen und Stammvätern? Mögen solche Traditionen auf geschichtlicher Grundlage ruhende Erzählungen, mögen sie Gebilde der dichtenden Phantasie sein, immer pflegt ja eine Korrespondenz und Wechselwirkung zwischen den in solchen Sagen verkörperten Ideen und den wirklich in dem Volke, in welchem sie erzählt werden, herrschenden Idealen zu bestehen. Nun existieren, wie wir in § 2 sahen, in Israel einzelne alte Hymnen, in denen die Väter der einzelnen Stämme charakterisiert und gepriesen werden. In diesen findet sich offenkundig ganz dasselbe Ideal teils ritterlicher, heldenhafter, teils auch brutaler Kraft, wie wir es auf dem Boden der Geschichte herrschend fanden. In dem sogen. Segen Jakobs wird Ruben charakterisiert als der erste an Hoheit und Kraft, übrigens auch als der Erstling der Stärke Jakobs Gen. 49, 3; Juda als ein Löwenjunges, ein vom Raubzug hinaufgestiegenes 49, 9, und insbesondere wird von Joseph gerühmt: „Unerschütterlich hielt sein Bogen stand und flink regten sich seine Hände." Ähnlich wird derselbe im Mosesegen gefeiert: „Hoheit umgibt seinen erstgeborenen Stier und eines Wildochsen sind seine Hörner. Mit ihnen stösst er Völker nieder, allzumal die Enden des Landes" Deut. 33, 17. Von Gad wird gerühmt: „Wie eine Löwin hat er sich gelagert und zerreisst Arm und Scheitel" 33, 20, Asser wird 33, 24 gewünscht: „Eisen und Erz seien deine Schlösser und so lange du lebest, währe deine Kraft." Von dem ganzen Volke heisst es 33, 29: „Der Schild ist deine Zuflucht und das Schwert dein Stolz",[1]) das Bild vom Löwen ist Num. 23, 24; 24, 9 auf dasselbe angewendet.

Pulsiert in diesen Liedern offenbar derselbe Heldengeist, den

[1]) Da Gott sonst nie selbst als das Schwert bezeichnet (vgl. Jud. 7, 18; Deut. 32, 41; Jes. 27, 1; 34, 5 f.), so ist das אֲשֶׁר mit LXX zu streichen.

wir in der Geschichte konstatierten, so erhellt auf den ersten Blick, dass die sogen. Vätersage von einem wesentlich anderen Geiste durchweht ist. Abraham erscheint zwar in dem in E überhaupt ganz einzigartig dastehenden Kapitel 14 als einer, der an der Spitze von 318 Erprobten auszieht, seine Feinde überfällt, schlägt und verfolgt. Aber auch dies ist ja eine That, die sich, da es sich eben um einen Überfall, wahrscheinlich nur der feindlichen Nachhut geltend handelt, kaum von einer aussergewöhnlichen Kraft oder Beherztheit des Patriarchen Zeugnis ablegt. Und offenkundig ist die Tendenz dieser Erzählung nicht die, Abraham als gewaltigen Kriegshelden zu verherrlichen, sondern, wie Dillmann richtig sagt, in der sich aufopfernden Freundschaft mit Lot und in der Zurückbringung der Gefangenen hat die Erzählung ihre Spitze. Von Jakob wird zweimal eine besondere Kraft prädiziert, sie erweist sich in dem Fortwälzen eines Steines vom Brunnenloche Gen. 29, 10 vgl. v. 2 und in dem Ringen mit Gott bei Pniel 32, 25 ff. Auch eine Kriegsthat wird von ihm berichtet, die Eroberung des Bergrückens, den er den Amoritern abgenommen 48, 22 (bei E, anders 34, 27—29 bei J, wonach Simeon und Levi die That in schimpflichem Überfall vollbringen). Sind dies also Heldengestalten, wie sie uns die Geschichte zeigte? Im Gegenteil, Abraham erscheint mehrfach als furchtsam und zum mindesten dem Kampfe abgeneigt Gen. 12, 12 ff.; 13, 8, Isaak ist der schwächere im Vergleiche zu Ismael Gen. 26, 6; 21, 20, Jakob im Vergleiche zu Esau, jener ist ein tüchtiger Jäger, ein Mann der Steppe, dieser ein sanfter Mann, der bei den Zelten bleibt Gen. 25, 27; 27 43 ff.; 31, 21, 27; 32, 8 f. Und ebenso ist Joseph der zarteste unter allen Brüdern 37, 2 ff. Mit bedeutender Körperkraft scheint Mose ausgerüstet gewesen zu sein Ex. 2, 12, 17, ein eigentlicher Kriegsheld ist er nicht. Etwas anders liegt die Sache bei Josua. Wie Kaleb wird auch er von vornherein als durch persönlichen Mut ausgezeichnet geschildert Num. 13, 20, 30; Deut. 31, 23. Und das nach ihm benannte Buch weiss thatsächlich eine Reihe herrlicher und erfolgreicher Kriegsthaten von ihm zu berichten, C. 3 den mutigen Jordanübergang, C. 6 die Eroberung Jerichos, C. 8 die Eroberung von Ai, C. 10 den Überfall über die 5 Könige

bei Gibeon, C. 11 die Besiegung Jabins. Aber bei allen diesen Erzählungen hat man sofort den Eindruck, dass es dem Erzählenden mehr auf etwas anderes ankommt als bewundernd die persönliche Kraft und den Mut Josuas oder seines Heeres zu schildern, die eigentliche Freude an den Kämpfen und Abenteuern selbst vermissen wir in diesen Schilderungen, nicht um natürliche Reckenhaftigkeit, sondern um Siege, die entweder durch wunderbares göttliches Eingreifen oder durch Kriegskunst (Hinterhalte) errungen werden, handelt es sich hier.

Fassen wir zusammen, so ist zu konstatieren, dass wir in Altisrael einen Pulsschlag wahrnehmen, der uns ausserordentlich an den Geist anderer antiker Völker erinnert. Kraft und Mut sind Güter, die überall hoch gewertet werden; der sie besitzt, der Held, ist eine Idealgestalt des Zeitalters. In den Liedern, die das Volk und die Jakobssöhne feiern, verrät sich derselbe Geist, indessen weicht der der Vätersage sehr hievon ab, in ihr präponderieren andere Güter, worüber später mehr. Umgekehrt blickt man verächtlich auf Blinde und Lahme herab 2 Sam 5, 8, Schwachheit, Zartheit und körperliche Gebrechen gelten als die härtesten Übel 3, 29, aus irgend einem Grunde kampfunfähig sein als tiefste Schmach 9, 8; Jud. 5, 8.

2) Zunächst kaum zu trennen von den Gütern der Kraft und des Ruhmes, in Wirklichkeit ja aber erst die Frucht derselben ist das des Sieges und Kriegsruhmes. Und zwar handelt es sich hier sowohl um den Sieg einzelner im Zweikampf, wie um den im Massenkampfe, wenn die Völker ihre Kraft aneinander messen. Bei Kaleb, Ehud, Samgar, Gideon, Simson, auch Jephtah, bei Jonathan und zum Teil auch bei Saul und David und seinen Helden sind es die Siege dieser einzelnen oder kühne Handstreiche, die sie mit wenigen unternehmen oder endlich Heldenthaten, die einzelne in den Schlachten vollführen, welche das Volk bewundernd feiert. Daneben aber wünscht es sich natürlich auch seit den frühsten Zeiten Sieg in den Schlachten, wenn Volk gegen Volk steht. Das Dokument des Alten Testaments, welches von manchen Gelehrten als das älteste angesehen wird, Jud. 5, ist ein Siegeslied; in fast sich überstürzenden Klängen jauchzt und jubelt das Volk über den glück-

lichen Kampf. Aber auch die einzelnen werden genannt, denen insbesondere der Ruhm gebührt, Debora eine Mutter in Israel, Barak, der seine Fänger fing, die Leiter Israels, gepriesen vor allem Jael. Bei keinem Gedanken verweilt das Volk, wenn es sich zu Festen und Reigentänzen, am Herdfeuer oder im Thore versammelt, lieber, als dem dass Nationen vor ihm erzittern und Angst die Völker ergreift Ex. 15, 14 f. Den heidnischen Seher lässt es von sich erzählen: „Ja, wie eine Löwin macht sich das Volk auf und wie ein Löwe erhebt es sich, nicht legt es sich nieder, bevor es Beute verzehrt und Blut Erschlagener getrunken hat“ Num. 23, 24, oder: „Völker, die ihm feind sind, zehrt es auf und zermalmt ihre Knochen; — sein Zepter zerschlägt die Schläfen der Moabiter und den Scheitel aller Söhne Seths“ 24, 8 f., 17 f.; 21, 29; Gen. 49, 24. Juda bezw. der Messias wird sich die Völker unterwerfen 49, 10, Joseph die Feinde des Landes niederstossen Deut. 33, 17. Diesen Zustand, da alles vor Israel erzittert, schildert 33, 29: „Deine Feinde werden dir Freundschaft heucheln und du wirst dahinschreiten über ihre Höhen.“ Wie wichtig es für den einzelnen ist, dass ihm der Ruhm des Sieges zufällt, tritt uns Jud. 4, 9; 2 Sam. 12, 28 entgegen, der Name wird dann stets in Verbindung mit der betr. Stadt oder dem Volke genannt werden. Wie beneidet Saul den David, als er hört, dass diesem das Jubellied der Frauen mehr gilt als ihm selbst 1 Sam. 18, 6 ff. Er aber, der bald der Liebling der Loblieder Israels 2 Sam. 23, 1 wurde, darf von sich rühmen: „Aufs Hörensagen gehorchen sie mir, die Söhne der Fremde schmeicheln mir“ 22, 45.

Dieser Gedanke, dass Sieg und dem folgende Herrschaft über die Feinde ein überaus wertvolles Gut, findet sich auch in der Vätersage, wiewohl er hier nicht in erster Linie hervortritt. Und wo wir ihn finden, da tritt dem unter 1) Auseinandergesetzten entsprechend die Kraft einzelner oder des Volkes als Wurzel dieses Gutes viel mehr zurück als in den Geschichtsquellen. Schon in dem Noahsegen wird Sem die Herrschaft über Kanaan verheissen Gen. 9, 26 f., in Abrahams Hand hat Gott die Feinde gegeben 14, 20, der Segen, den Laban und Bethuel der Rebecka mitgeben, lautet: „Mögen deine Nach-

kommen die Thore ihrer Feinde in Besitz nehmen" 24, 60; Isaak segnet Jakob mit den Worten: „Es sollen Völker dir dienstbar werden und Nationen vor dir sich beugen" 27, 29. Esau soll ihm dienstbar sein 27, 40. So wissen denn auch die Mosegeschichten von glänzenden Siegen des Volkes zu erzählen, über die Amalekiter Ex. 17, 8—16, über die Kananiter Num. 21, 1—3, über die Amoriter 21, 21—16, vollends die Berichte über Josua (Jos. 1—11). Die innere Freude der Erzähler an den Siegen bemerkt man auch hier überall (vgl. Ex. 17, 13 f.; Jos. 6, 20 ff.; 8, 26—29; 10, 12 f.; 11, 7—9), nur die Freude an der Kraft und Tapferkeit des Volkes selbst als der Wurzel dieser vermissen wir.

Umgekehrt ist für den Israeliten der alten Zeit fast das schlimmste Übel die Niederlage und der Spott der Feinde. Die dunkelste Zeit für das Volk ist die, „da Schild nicht gesehen ward noch Speer bei 40000 in Israel", Jud. 5, 8, da es sich zurückziehen muss in die Schluchten, Höhlen und Bergfesten 6, 2 und krumme Pfade gehen 5, 6. Simson fürchtet sich, den Unbeschnittenen in die Hände zu fallen 15, 18, die Kunde von der Niederlage diesen gegenüber wie von dem Verluste der Lade erregt nicht nur einen Schrei des Entsetzens in der ganzen Stadt 1 Sam. 4, 13, sondern bringt auch dem greisen Eli unmittelbaren Tod 4, 18, und mit den Worten: „Dahin ist die Ehre von Israel" haucht seine Schwiegertochter ihren Geist aus 4, 21. Der Schimpf, den der Ammoniter Nahas dem Volke anthut, erregt lautes Weinen im ganzen Lande 1 Sam. 11, 2 ff. Die Beschimpfung, die den Boten Davids von seiten der Ammoniter zu teil wird, fordert blutige Rache 2 Sam. 10, 4 ff. Saul stürzt sich selbst ins Schwert, damit nicht die Unbeschnittenen kommen und ihren Mutwillen mit ihm treiben 1 Sam. 31, 4 und dem korrespondiert die Klage Davids: „Thut es nicht kund zu Gath, meldet es nicht in den Gassen von Askalon, dass sich der Philister Töchter nicht freuen, nicht jubeln die Töchter der Unbeschnittenen" 2 Sam. 1, 20. Die Heimkehr eines geschlagenen Heeres ist geradezu sprichwörtlich im Volke geworden 19, 4. David will lieber dem allmächtigen Gott als den Feinden in die Hände fallen 24, 12.

Freilich ist es nicht nur das Ehrgefühl, nicht nur die Furcht vor Schande, die dem Israeliten den Sieg über die Feinde so erstrebenswert erscheinen lässt, sondern entsprechend seinem Verlangen nach irdischer Habe, worüber unter 6) gehandelt wird, die Freude am Beutemachen. Wie diese bei den Feinden als selbstverständlich vorausgesetzt wird Jud. 5, 30; Ex. 15, 9; 1 Sam. 30, 16, so zeigt sie sich bei einem Gideon Jud. 8, 24—27, einem Saul 1 Sam. 15, 9; 2 Sam. 2, 24, einem David 1 Sam. 27, 9; 30, 20; 2 Sam. 3, 22; 8, 4; 12, 30. Die Notizen über die Beute sind stets so eingehend, dass wir schon daraus sehen, welchen Eindruck sie gemacht, wie sehr auch die Verteilung derselben das Interesse in Anspruch genommen. Gen. 14, 23 f. thut sich zur Genüge als auffallende Ausnahme von der Regel kund. Bileam charakterisiert das Volk richtig: „Nicht legt es sich nieder, bevor es Beute verzehrt“ Num. 23, 24; unter den Stämmen ist besonders Benjamin ein räuberischer Wolf, am Morgen verzehrt er Raub und abends verteilt er Beute Gen. 49, 27 (dies natürlich kein Tadel, sondern ein Lobpreis), aber auch Juda ist durch Raubzüge emporgekommen 49, 9.

Allerdings noch ein anderes Korrelat hat dies Verlangen nach Sieg und Ruhm: die intensive Freude an der Niederlage und Schmach der Feinde. Dadurch erscheint das Verlangen nach einem stolzen Siege bisweilen als blutdürstiges Verlangen nach Rache vgl. Jud. 5, 28—31; Ex. 15, 4; Jos. 10, 13. Besonders bei Simson tritt dies mehrfach hervor Jud. 15, 7; 16, 28, aber auch bei Saul und Samuel 1 Sam. 14, 24; 15, 33; 2 Sam. 21, 1 wie bei David 2 Sam. 8, 2; 12, 31 f. Er preist Gott als den, der ihm Rache gab 22, 48. Das Lamechslied endlich, welches die Rache sogar dichterisch verherrlicht Gen. 4, 23 f., ist zwar kaum israelitischen Ursprungs, hätte aber doch nicht Aufnahme in J gefunden, wenn es nicht verwandte Saiten im Volkesherzen hätte erzittern machen.

3) Fast schon unmittelbar in dem Bisherigen enthalten ist ein anderes Gut, das aber doch noch ausdrücklich als solches herausgestellt werden soll, nämlich die Freiheit, die der Nation sowohl wie die der Einzelperson. Herrschen über andere will Israel, wie wir überall sahen, also nicht selbst beherrscht werden.

Anderen Völkern tributpflichtig sein ist ihm ein unerträglicher Gedanke Jud. 3, 15—29, gegen einen solchen Zustand reagiert es immer von neuem wieder Jud. 5, 6 ff.; 6, 13 ff.; 1 Sam. 13, 3 ff.: Androhung der Knechtschaft ist der schlimmste Fluch in der Vätersage Gen. 9, 25. 27; 15, 13; 27, 40; 44, 9. Als tragische Figur steht Joseph, der in die Sklaverei Verkaufte, vor des Volkes Augen Gen. 37, und anderseits beruht die Existenz des ganzen Volkes auf der Befreiung aus der Ägypter Händen Ex. 15, 13, daher erscheint es ihm späterhin immer geradezu als logischer Widersinn, dass es wieder in Knechtschaft geraten sollte Jud. 6, 13, auch 1 Sam. 4, 8. Wie verächtlich lautet daher der Spruch über Issaschar, der seinen Nacken zum Lasttragen gebeugt und ein dienstbarer Fröhner geworden ist Gen. 49, 15. Ebenso steht aber auch dem einzelnen Israeliten die persönliche Freiheit, die sich ihm besonders im Besitze eines Grundeigentums repräsentiert (vgl. 6), sehr hoch. Ist auch ganz gewiss im allgemeinen in Altisrael das Verhältnis zwischen Herr und Sklave ein recht humanes gewesen vgl. Ex. 21, 2 ff.; Gen. 24, 2 ff.; 1 Sam. 9, 5 ff.; 25, 14; weswegen der israelitische Sklave sogar vielfach nach Ablauf seiner sechsjährigen Dienstzeit vorgezogen zu haben scheint, bei seinem Herrn zu bleiben, so hatte dies doch immer ganz besondere Gründe, entweder dass er Weib und Kinder nicht allein in der Sklaverei zurücklassen wollte Ex. 23, 7 ff., oder dass er mit einer Freiheit ohne Besitz nichts anzufangen wusste Deut. 15, 12 f. Aber Sklave blieb doch Sklave, durfte zum Beispiel gezüchtigt werden Ex. 21, 20—27, wennschon nur mit Massen, und wehe gar dem ausländischen Sklaven, der vergisst, dass er nur ein Wesen zweiter Gattung dem freien Israeliten gegenüber ist Gen. 16. Samuel knüpft an die innersten Interessen des Volkes an, als er, wennschon für den Moment erfolglos, dem Volke als Schreckgespenst vorführt, wie ein König den einzelnen Bürger seiner Selbständigkeit berauben werde, indem er seine Söhne, Töchter, Sklaven u.s.w. in seinem Dienste verwenden werde 1 Sam. 8, 11—18. Der Bericht ist zwar in dieser Form erst auf Grund der trüben Erfahrungen unter Salomo u. a. gebildet, sagt aber doch nur das, was das Volksbewusstsein seit der Königswahl dunkel empfunden und wogegen

sich sein Freiheitsgefühl aufbäumte [1]) (vgl. 9, 20; 20, 7; 22, 2, 18; 2 Sam. 11, 1 ff.).

4) Ebenso ist mit dem unter 2) Erörterten eigentlich schon gegeben, wie hoch der Israelit sein Vaterland, seine Heimat schätzt. Freilich ist hier das natürliche Gefühl so eng mit dem religiösen verflochten, dass auch eine formale Scheidung, wie wir sie bei den übrigen Gütern versuchen, kaum möglich ist. Ist doch dies Land eben nicht nur die Heimat, sondern eigentlich die einzige Stätte auf Erden, wo eine kultische Verehrung Jahwes möglich, wo seine heilige Wohnstätte ist, wo man seinem Antlitze nahe ist Ex. 15, 13, 17; 2 Sam. 14, 13, 16; 20, 19; Hos. 8, 1; 9, 3, 15. Der eigentliche locus classicus für diese Anschauung ist ja das von uns schon in anderem Zusammenhange besprochene Davidswort: „Sind es aber Menschen, so seien sie verflucht vor Jahwes Angesicht, weil sie mich heute austreiben, dass ich nicht teil an Jahwes Eigentum haben soll, indem sie sprechen: Fort, diene anderen Göttern“ 1 Sam. 26, 19 (vgl. Heft I p. 92 f.). Aber daneben ist nun dies Land ein Land, das von Milch und Honig überfliesst Num. 13, 28, voll Getreide und Most, mehr träufelt hier der Himmel Tau als anderswo Deut. 33, 28, diese Wohnsitze sind wie Bachthäler, die sich weithin erstrecken, wie Baumgärten an einem Strom, wie Kardamomen, die Jahwe gepflanzt hat, wie Cedern am Wasser Num. 24, 6. Kein Wunder daher, dass die Fasern, die den alten Israeliten mit Kanaan, diesem abgesonderten Lande 23, 9, verbinden, so fest und unzerreissbar sind, dass ihm ausserhalb des Landes zu leben fast unmöglich erscheint. Und hat er es doch müssen, so will er wenigstens in diesem Lande begraben sein Gen. 47, 30; 50, 5. Daher erscheint dieses Land als der Inbegriff aller Seligkeit in der Vätersage Gen. 12, 7; 28, 13; 48, 21; daher verheisst der Dekalog nicht langes Leben an sich, sondern „in dem Lande, das dir Jahwe zu eigen geben wird“ Ex. 20, 12, und daher sind die Edlen des Volkes in der Wüste von einer unbezwingbaren Sehnsucht dahin erfüllt Ex. 3, 8; 33, 1; Num. 13, 30.

---

[1]) Das חָפְשִׁי 1 Sam. 17, 25 gehört nicht unmittelbar hierher, da es „steuerfrei“ bedeutet.

es nur von ferne mit eigenen Augen geschaut zu haben ist schon Glück Deut. 34, 4. Interessant ist, dass deswegen, als sich das Volk nachher im Lande ansiedelt, sich für „töten" direkt der Ausdruck festsetzt „aus dem Lande vertilgen" 2 Sam. 4, 11 vgl. 14, 6 deswegen ist der Tod etwas so schlimmes, weil man dieses Land dann verlassen muss (später dafür: aus Israel, aus dem Volke u.s.w. vgl. Deut. 13, 6; 17, 12; 19, 13ff.; Jud. 20, 13; Ez. 13, 9; 14, 9; Lev. 7, 21, 28 u.s.w.). Ja, deswegen ist Verbannung fast mit dem Tode identisch. Dies scheint mir besonders anschaulich aus der Erzählung 2 Sam. 14 zu folgen, wo auf jeden Fall die weise Frau den ihrem Sohne drohenden Tod in Parallele zu Absaloms Verbannung stellt. Noch unmittelbarer würde hervortreten, dass man beides fast auf dieselbe Stufe gestellt, wenn Klostermanns, zum Teile auch Wellhausens Konjektur zu v. 14 richtig wäre, wonach wir zu lesen hätten: „Warum denn hast du solche Grundsätze in den Angelegenheiten der Gemeinde Gottes, da doch der König, seit er die Entscheidung gegeben, als ein Schuldbeladener dasteht, indem der König seinen eigenen Verstossenen nicht zurückkehren lässt und doch Grundsätze hegt, dass er von seinem Volke nicht ausstossen will einen Verstossenen, weil wir doch sterben müssen und dem Wasser gleichen u.s.w." Also: weil doch ein jeder Israelit einmal sterben muss, soll man ihn nicht in diesen vorzeitigen Tod der Verbannung stossen. Es ist der denkbar härteste Fluch, der den Kain trifft, unstät und flüchtig zu sein auf Erden, keine Heimat zu haben, keine nämlich vor dem Antlitze Jahwes Gen. 4, 12, 14, es ist ebenso ein Fluch, wenn Ismael ein Mensch wie ein Wildesel sein wird 16, 12; 21, 20. Die Ansässigkeit in Kanaan ist also für das Volk Lebensbedürfnis.

5) Der letzte Punkt, der in diesem Komplexe zu erörtern, ist die Frage: was galt dem Israeliten als das höhere Gut, der Krieg oder der Friede? Oder, da wir bereits konstatiert, dass Erweis von Kraft und Mut in jenem überaus hochgeschätzt und dass das Herz des Volkes höher schlug bei dem Gedanken an Sieg, Triumph und Beute, so ist die Frage zunächst die, ob überhaupt daneben der Friede als ein wünschenswertes Gut aufgefasst? Ich glaube nun, dass manche sich die richtige Antwort

hierauf dadurch verbaut haben, dass sie meinen, es handle sich um ein aut — aut, und infolgedessen Nebeneinanderliegendes zu einem Aufeinanderfolgenden zu machen sich bemühten. So gewiss es nun ist, dass Altisrael in einzelnen Epochen seiner Geschichte sich für den Krieg als solchen begeisterte, der Held ihm die Idealgestalt war und es dann nur verächtlich auf den herabblickte, der sich statt einem frischen, fröhlichen Kriege träger Ruhe ergab, falls denselben dann nicht noch Schlimmeres traf vgl. Jud. 5, 16, 17, 23; 8, 6ff.; 18, 8ff.; Gen. 49, 15; 1 Sam. 11, 7, dass infolgedessen einzelne Stämme es als die grösste Beleidigung empfanden, wenn sie einmal zu einem Kampfe nicht aufgefordert waren Jud. 8, 1; 12, 1, so werden wir doch sogleich sehen, dass auf der anderen Altisrael wieder in hohem Masse Güter schätzte, die nur im Frieden gedeihen konnten. Und damit ist dann gegeben, dass ihm auch der Friede an sich ein Gut war.

So lange es sich für die einzelnen Stämme wie für das ganze Volk darum handelte, in dem Land festen Fuss zu fassen, dessen Besitz es für sein gutes, göttlich verbürgtes Recht hielt, oder sobald ihm die feindlichen Nachbarn das einmal eroberte wieder streitig zu machen und ihm die glühend geschätzte Freiheit zu rauben drohten, so lange gab es ganze Zeiten in Israel, da der Krieg sein eigentliches Metier, der Held sein Ideal zu sein schien. Aber war der Sieg errungen und kehrte man vom Schwerte zur Pflugschar zurück, so wusste man auch die Ruhe, die Sicherheit, den Frieden hochzuschätzen. In dem Sinne wie z. B. die alten Araber ist Altisrael kein Kriegsvolk gewesen. Nicht aus Lust am Kriege, sondern durch die Not gezwungen führt David das Freibeuterleben 1 Sam. 22, 1ff.; 25, 15; gerade solche Leute bezeichnet das Volk als בְּנֵי בְלִיָּעַל Jud. 9, 4; 11, 3. Sobald es ansässig geworden, gab es Güter für dasselbe, die eben nur im Frieden gedeihen, daraus erklärt sich das Benehmen Rubens, Dans, Issaschars u.s.w. (Jud. 5). Hier freilich werden sie hart getadelt, weil sie die höhere Aufgabe vernachlässigt haben. Aber liegt eine solche nicht vor, dann weiss auch der Mosesegen von Benjamin zu preisen, dass er in Sicherheit wohnt Deut. 33, 12, dann fordert er auf: „Freue dich Sebulon deiner Fahrten und du o

Issaschar deiner Zelte“ 33, 18, rühmt von Ganzisrael: „So wohnte Israel in Sicherheit, von den Völkern gesondert der Quell Jakobs“ 33, 28. Ebenso erscheint in den Bileamsprüchen Israel als ein Volk, das zwar durch Krieg auf seine jetzige Höhe gekommen, nun aber die Ruhe, den Frieden zu schätzen weiss Num. 23, 9f.; 24, 9 vgl. Gen. 49, 9. So scheint auch schon in dieser Periode als das Gut, in das alle anderen eingeschlossen sind, der שָׁלוֹם aufgefasst zu sein vgl. Jud. 6, 24; Num. 6, 26; 1 Sam. 1, 17; 2 Sam. 18, 28; 1 Reg. 2, 32, der Krieg ist notwendiger Durchgangspunkt dazu wie die Arbeit zur Ruhe Ex. 23, 12; 34, 21. Dass ein Bürgerkrieg, nachdem die Stämme unter einem Zepter geeint, geradezu perhorresziert worden, braucht nur erwähnt zu werden, verdirbt derselbe doch das Erbe Jahwes vgl. 2 Sam. 2, 26; 17, 3; 20, 19. Aber dass die vielen, oft blutigen Reibereien zwischen den einzelnen Stämmen, die zuvor stattfanden vgl. Jud. 12, 1—6 etc., auch nicht als das Normale empfunden sind, zeigt gerade der Umstand, dass durch alle diese hindurch die Bluts- und religiöse Einheit (Jud. 5) zu einer politischen reifte.

Dass die Vätersage den Frieden sehr hoch schätzt, hatten wir schon in 1) zu berühren Gelegenheit, ihre Helden sind friedliche Nomaden und ein Hauch des Friedens weht über allen Erzählungen von ihnen. Abraham spricht zu Lot: „Lass doch nicht Zwietracht sein zwischen mir und dir und zwischen meinen und deinen Hirten, sind wir doch Brüder“ Gen. 13, 8 und auf friedlichem Wege setzt er sich mit ihm auseinander. Ist ihm ein Unrecht geschehen, so schafft er sich nicht selber Recht, Gott allein lässt er handeln 12, 17; 20, 7 vgl. 12, 3 oder schliesst friedliche Verträge ab 21, 27ff. Nur den Sohn der Sklavin trifft das Los, dass er wie ein Wildesel sein muss, seine Hand gegen jedermann und jedermanns Hand gegen ihn 16, 12; 21, 20. Esau ist ein Jäger, ein Mann der Steppe, Jakob hingegen, der Träger der Verheissungen, ein sanfter Mann, der bei den Zelten bleibt 25, 27. Als ein Zank ausbricht zwischen den Hirten von Gerar und denen Isaaks, sucht dieser nicht sich Recht zu schaffen, sondern benennt die Orte des Haders und räumt das Feld. Wiederum infolge des Eingreifens Jahwes kommt dann ein Vertrag zu stande „und sie gingen in Frieden von ihm“ 26.

19—31. Jakob flieht, bis sich der Zorn seines Bruders gelegt hat 27, 44, er flieht vor Laban, als er dessen Unwillen bemerkt 31, 20 ff., ein Vertrag beendet auch hier den Zwist 31, 44 ff. Als Esau dem Jakob entgegenzieht, gerät dieser in grosse Furcht 32, 8, durch Geschenke sucht er den mächtigeren Bruder günstig zu stimmen 32, 14 ff.; 33, 8, und in Frieden trennen sie sich dann 33, 15 f. Diese Stammväter alle erwerben sich, soweit Gott ihnen nicht ihren Besitz ohne weiteres verleiht, denselben nicht durch Eroberungen, sondern durch Kauf 25, 10; 33, 19. (Die einzige derartige That, die Einnahme Sichems 34, 27, verurteilt Jakob, weil er nur wenig Leute unter sich hat und er, wenn sie sich nun wider ihn zusammenrotten und ihn besiegen, er samt seiner Familie vernichtet werde 34, 30, doch vgl. 48, 22 bei E.) Joseph ist der zarteste unter allen seinen Brüdern 37, 3 ff. und ausschliesslich auf friedlichem Wege gelangt er zu der hohen Ehrenstelle, nicht durch die Kraft seiner Hände. Durch diese Traditionen aus der Väter Tagen, die man sich an den Heiligtümern, bei Festen und Versammlungen erzählte, wurde in Israel auch in den harten, kriegerischen Zeiten der sogen. Richterära das Ideal des Friedens immer wieder wachgerufen. Zwang die Not der Zeit dem Volke das Schwert auch noch so oft in die Hand und feierte es mit Singen und Sagen noch so sehr die, die es schneidig zu führen verstanden und Israel von seinen Drängern befreiten, es vergass darüber die friedlichen Hirten nicht, denen es entstammte, wusste selbst den Frieden zu schätzen, den jene genossen.

Wir dürfen hier nicht ganz an einem Probleme vorübergehen, das sich aus der Disharmonie des Ideals, das uns in den geschichtlichen Quellen Altisraels, und dessen, das uns in der Vätersage entgegentritt, hinsichtlich des Alters dieser ergibt. Gerade aus jener folgert man nämlich heutzutage vielfach, dass die Vätersage erst in nachsalomonischer Zeit, womöglich erst in der Jerobeams II. diejenige Gestalt erhalten, in der sie auf uns gekommen. Dass nämlich wirklich seit der Ära Salomos die Stellung des Volkes zum Kriege eine andere wurde als bisher, wird sich auch uns ergeben, und so erhält man scheinbar eine sehr schöne und glatte Entwickelung, wenn man unterscheidet: 1) das Heldenzeitalter mit dem Ideale des freien Räuberlebens, 2) das nach Frieden und Ruhe verlangende Zeitalter mit seinen Friede atmenden und predigenden Sagen (vgl. z. B. Wellhausen, Geschichte p. 60). Indessen ein solcher Stufengang ist zu teuer erkauft, ganz abgesehen von

allen in § 2 berührten Argumenten machen wir gegen denselben folgendes geltend. a) Eine Volksstimmung, wie sie in der Vätersage vorausgesetzt, ist auch in dem Israel der nachsalomonischen Zeit nicht nachweisbar. Wohl wusste man damals den Frieden noch mehr zu schätzen als in der früheren Ära, wohl lässt sich in den Schichten der arbeitenden Bevölkerung, die immer die Härten des Krieges am meisten spürte, sogar eine tiefe Abneigung gegen diesen nachweisen vgl. Jes. 28, 12, ein Verlangen, ruhig unter dem Weinstock und Feigenbaum zu sitzen Micha 4, 4. Dass man aber das von anderen Völkern zugefügte Unrecht um des Friedens willen schweigend geduldet, ist schlechterdings nicht nachweisbar, im Gegenteil, mit welchen Prätensionen blickten z. B. Jerobeams II. Unterthanen auf die Nachbarvölker! Vgl. Amos 5, 18f. Deswegen eben blieb die Geschichte des Nordreichs auch nach den Syrerkriegen eine beständige Kette von Koalitionen und Kämpfen. Die Verfechter jener Hypothese werden gegen sich selbst übrigens inkonsequent, wenn sie die kriegerischen Josephssprüche in Gen. 49 und Deut. 33 derselben Ära entstammen lassen.

b) Nicht den Typus einer Ära, in der man langer Kriege satt geworden und sentimental nach Frieden lechzt, trägt die Vätersage, sondern einer solchen, in der man thatsächlich die eigentliche Kriegsführung noch gar nicht kennt und in dem Bewusstsein unmittelbaren göttlichen Schutzes wie in dem festen Glauben an die göttliche Verheissung, dass der Klan trotz aller Hindernisse sich zu einem Volke entwickeln werde, auch Unrecht zu tragen weiss. Wo wirklich eine Erinnerung an Konflikte, die mit Waffen ausgefochten werden mussten, sich bewahrt hat, da scheut sich die Sage nicht, das ruhig zu erzählen vgl. Gen. 14; 34.

c) J und E finden allgemein anerkanntermassen ihre Fortsetzung im Buche Josua. Hier aber findet die Eroberung des Landes fast ausschliesslich durch Waffengewalt statt. Wenn nun die neuere Geschichtsforschung (vgl. Stade, Geschichte I p. 140, Kittel II p. 59) mit vollem Rechte betont, dass neben jener auch friedliches Konnubium und Kommerzium eine grosse Rolle in der Besitzergreifung des Landes gespielt, dieser Umstand aber in jenen Quellen kaum noch durchleuchtet Ex. 34, 15, die Eroberung mit der Waffe alles Interesse in Anspruch nimmt, so ist doch die einzig mögliche Erklärung dieser Erscheinung die, dass dieselben die gesamte Vergangenheit nicht nach aus der Gegenwart zurückgetragenen Idealen zeichnen, sondern auf Grund wirklicher Traditionen, die ein anderes Gepräge trugen hinsichtlich der Patriarchenzeit, ein anderes hinsichtlich der Eroberung des Landes. Sonst hätten sie sich ja selbst nur ins Gesicht geschlagen. Wenn wir nun unter 2) selbst konstatierten, dass die Schilderungen des Josuabuches von den Siegen bei der Okkupation sich weniger als die alten Heldenerzählungen und -lieder für die menschliche Kraft, die jene gewirkt, begeistern, vielmehr überall den göttlichen Faktor betonen, so ist das kein Beweis dafür, dass die Zeit, in der sie fixiert, sich nicht mehr für Heldenkraft und -mut zu begeistern vermocht hätte. Vielmehr liegt der Grund dafür einfach darin, dass jene Erzäh-

lungen und Lieder die unmittelbaren Berichte über die Ereignisse sind, das in J und E Berichtete aber durch Jahrhunderte von den Erzählern getrennt ist, gerade der Stoff der Erzählungen an den einzelnen Heiligtümern war und infolgedessen den Grundstock einer heiligen Geschichte bildete, die preisen wollte, was Jahwe seinem Volke gethan (die צִדְקֹת יהוה d. i. seine Gerichts- und Gnadenthaten Jud. 5, 11; Micha 6, 5).

d) Behauptet man nun, ein solches Fortleben der alten Ideale im Heldenzeitalter, gesetzt dieselben hätten wirklich zuvor existiert, sei einfach unmöglich, da das Israel der sogen. Richterzeit keinerlei Sinn und Interesse für dieselben gehabt, so macht man sich damit einer einseitigen, summarischen Verwertung der alten Geschichtsquellen schuldig. In diesen handelt es sich ja fast nur um Angabe der äusseren Erlebnisse des Volkes, diese Erlebnisse waren Kriege und Siege, kein Wunder also, dass in ihnen die Helden alles Interesse in Anspruch nehmen. Die alten Lieder sind zum guten Teile unmittelbare Siegeslieder Jud. 5; Ex. 15, kein Wunder also, dass hier der Sieg als das höchste Gut erscheint. Gen. 49; Deut. 33; Num 23; 24 behandeln das Schicksal der Stämme bezw. des ganzen Volkes, da musste sich naturgemäss das Interesse auch besonders auf die Erfolge derselben im Kriege lenken; wie sehr in diesen andere Güter daneben eine Rolle spielen, werden wir noch sehen. Wo uns aber zufällig einmal die Quellen einen Blick in friedliche Zeiten hineinthun lassen, ich denke z. B. an Jud. 5, 10 f., 16, 17; 6, 11—24; 14, 10—18; 1 Sam. 1—3; 25, 1—8; 2 Sam. 9, 1—13; 19, 9—40 (v. 36), da weht uns doch, ohne dass wir eine besondere Anspielung nachweisen könnten, was bei der Dürftigkeit jener kein Wunder, eine Luft entgegen, die uns in der Überzeugung bestärkt, dass dieses Volk auch für andere als Kriegserzählungen Sinn und Interesse hatte, dass es auch in der kriegerischen altisraelitischen Periode die Erinnerung an die Friedensgestalten der Väter festhalten konnte. Wenn es gegenwärtig Mode wird, Altisrael schlechthin als ein Reckenvolk anzusehen, so ist dem doch nur mit Vorbehalt zuzustimmen. Ein Volk, das sich so leicht in die Erdlöcher verkriecht, wenn es von Panik ergriffen Jud. 5, 6—8; 6, 2 ff.; 15, 11; 1 Sam. 13, 6, 19, ein Volk, das so leicht in allgemeines Weinen und Klagen ausbricht 1 Sam. 11, 4; 2 Sam. 13, 36; 15, 30; 19, 1; Gen. 45, 2, 15; 50, 17, verdient, auch wenn man bei letzterem die rückhaltlose Gefühlsäusserung aller antiken Völker in Anschlag bringt, eine solche Bezeichnung doch nur sehr cum grano salis. Und dass aller Kriegsruhm eine dunkle Kehrseite haben könne, wusste Altisrael sehr wohl vgl. 2 Sam. 16, 8; 1 Reg. 2, 31; auch Gen. 49, 6. Man mag sich witzig vorkommen, wenn man Altisrael ein Räuberideal oktroyiert, unrichtig bleibt es doch vgl. Jud. 9, 4; 11, 3. Den Gaal (Jud. 9) als Idealgestalt Israels aufführen, ist ein Unfug und Jephtah und David sind zu solchen nicht durch ihr Räuberleben geworden, sondern durch das, was sie hernach im Dienste des Volkes geleistet. So halte ich daran fest, dass der Vätersage geschichtliche Erinnerungen an eine Zeit, die jenseits der Okkupation des Landes mit der Waffe lag, zu Grunde liegen.

6) Nächst der Kraft mit ihren Folgen Sieg, Ruhm und Beute spielt in dem Wünschen und Sehnen des Volkes die grösste Rolle irdischer Besitz. Mit der allmählichen Eroberung des Landes wurde das Volk allmählich ein ackerbautreibendes, das Land Land und Erbteil Jahwes 2 Sam. 20, 19; Hos. 8, 1; 9, 3, 15, und jeder freie Israelit musste es für sehr erstrebenswert halten, seinen Anteil an diesem zu haben, eine נַחֲלָה, ein שָׂדֶה oder כֶּרֶם vgl. Jud. 1, 14; Jos. 14, 9, 14; 15, 19; Ex. 22, 4; 23, 11; 2 Sam. 14, 30. Darin repräsentierte sich ja der Anteil am Erbe Jahwes und nur er ermöglichte es, die kultischen Pflichten Jahwe gegenüber zu beobachten 1 Sam. 26, 19. Näheres über die Entwickelung des Privateigentums in dieser Zeit wissen wir allerdings nicht. Offenbar bekam gleich bei der Eroberung des Landes jede Familie ihr festabgegrenztes Stück Deut. 33, 21; Hos. 5, 10 und nach jedem weiteren glücklich geführten Eroberungskriege fand eine Länderverteilung statt 1 Sam. 22, 7. Ob aber schon damals etwa das Gemeindeland von Zeit zu Zeit wieder verteilt wurde Micha 2, 5; Jer. 37, 12; vgl. Amos 7, 17, erfahren wir nicht. Sicher ist nur, dass infolge des verschiedenen Ertrages der Felder wie der verschiedenen Verheerungen durch Kriege, infolge der verschiedenen Anzahl von Kindern, ungleichen Anteils an späterer Beute, ungleicher Thätigkeit und Tüchtigkeit der Besitzer in Altisrael wie überall sich bald verschiedene Stufen im Besitze ausgebildet haben.

Und je grösser nun der Besitz, um so grösser das Glück. Den Wohlhabenden behandelt man mit Achtung 2 Sam. 19, 33 ff., die Armut hingegen erscheint als ein Fluch 3, 29. Felder und Weinberge wünscht sich ein jeder 1 Sam. 22, 7. Absalom weiss, dass das Volk bei seinem Fürsten den Reichtum schätzt, daher schafft er sich Wagen, Pferde und Trabanten an, um so leichter das Herz des Volkes zu gewinnen 2 Sam. 15, 1. Wie sehr erzittert dies anderseits vor einer Hungersnot 2 Sam. 21, 1; 24, 13; vgl. Gen. 12, 10 ff.; 42, 1 ff.[1] In seinen Liedern erscheint daher der Wohlstand, der sich aus der Fruchtbarkeit des Bodens, aus

[1] Ausdrücklich gehandelt wird von der Hochschätzung des Wohlstandes in den historischen Quellen nie, wieder eine Mahnung zur Vorsicht in der Verwertung derselben, denn sollte wirklich jemand deshalb meinen, dass jener nicht eine Rolle in den Wünschen des Volkes gespielt?

dem Segen von Regen und Sonnenschein, aus guten Ernten, reichem Ertrag der Weinberge und fetter Weide ergibt, als das Gut *κατ' ἐξοχὴν*. Besseres weiss der scheidende Jakob seinen Söhnen nicht zu wünschen als dem Stamme Juda, dass er an den Weinstock binde sein Eselsfüllen und an die Edelrebe das Junge seiner Eselin, dass er in Wein sein Kleid wasche und in Traubenblut sein Gewand, die Augen trübe von Wein und die Zähne weiss von Milch Gen. 49, 11 und Joseph, dass er gesegnet werde mit Segensfülle vom Himmel droben, mit Segensfülle aus der Wassertiefe, die drunten lagert 49, 25, und von Asser wird gerühmt, dass er in Überfluss lebt und Königsleckerbissen liefert 49, 20. Im Mosesegen heisst es vielleicht von Levi: „Segne, Jahwe, seinen Wohlstand“ Deut. 33, 11 (vgl. § 6, II [1]), von Joseph: „Von Jahwe gesegnet ist sein Land mit der köstlichsten Himmelsgabe, dem Tau, und mit der Wasserflut, die drunten lagert“ 33, 13 und von Sebulon: „Freue dich Sebulon deiner Fahrten und du o Issaschar deiner Zelte, — denn den Überfluss des Meeres saugen sie ein und die verborgenen Schätze des Sandes“ 33, 18 ff. Bileam endlich bricht in die begeisterte Schilderung aus: „Wie herrlich sind deine Zelte, Jakob! deine Wohnsitze, Israel! — Es rinnt Wasser aus seinen Eimern und seine Saat hat reichliches Wasser“ Num. 24, 5 f.

In der Hochschätzung von Wohlstand und Besitz steht die Vätersage mit den Liedern in vollem Einklange. Japhet wird verheissen, dass Gott ihm weiten Raum schaffen werde Gen. 9, 27, einen Segen, wie er Abraham zu teil geworden, sollen sich dermaleinst alle Völkerstämme der Erde wünschen 12, 2, Lot weiss die Jordansaue als wohlbewässertes Land zu schätzen 13, 10. Elieser rühmt von Abraham, seinem Herrn: „Gott hat ihn reichlich gesegnet, so dass er zu grossem Wohlstand gelangt ist und hat ihm Schafe und Rinder, Silber und Gold, Sklaven und Sklavinnen, Kamele und Esel geschenkt“ 24, 35 vgl. v. 1. Von Isaak wird gerühmt, dass er hundertfältig erntete, so sehr reich wurde und den Neid der Philister erregt 26, 12 ff. Über Jakob ergeht der Segen: „Es gebe dir Gott Tau vom Himmel und fetten Boden und Überfluss an Korn und Wein“ 27, 28. Im Aramäerlande wächst dann sein Besitz in wunderbarer Weise, so dass er als über die Massen reich geschildert wird 30, 29 f. 43;

31, 16; 32, 11 ff. So tritt uns hier überall ein Geist entgegen der sich naiv und rückhaltlos der Gaben des Wohlstandes, ja des Reichtums freut.

Um richtig das über die Hochschätzung des Besitzes in Altisrael Gesagte zu verstehen, muss man sich allerdings vergegenwärtigen, welcher Art der wirkliche Besitz und Wohlstand in jener Periode war.[1]) Gideon, dem später sogar die Königskrone angeboten wird, klopft selbst seinen Weizen Jud. 6, 11; Abimelech dingt sich für 70 Sekel eine ganze Schar 9, 4; Sauls Vater Kis schickt wegen ein paar verlaufener Eselinnen seinen Sohn tagelang auf die Suche, die Ausstattung dabei ist eine recht ärmliche 1 Sam. 9, 3, 7; ein Seher nimmt für sein Orakel mit einem viertel Sekel fürlieb 9, 8. Saul selbst pflügt noch nach seiner Krönung mit den Rindern auf dem Felde 11, 5, wenn Isai später zehn Brotlaibe, einen Schlauch Wein und ein Ziegenböckchen an ihn sendet 16, 20, so wird seine Hofhaltung eine höchst einfache gewesen, wie auch nach 2 Sam. 9, 7 seine Domänen nicht allzu gross gewesen zu sein scheinen (vgl. auch 1 Sam. 17, 18; 25, 18; 2 Sam. 16, 1). Und das geht weiter aus allen Liedern deutlich hervor, dass man unter Reichtum und Wohlstand nicht Kapitalien oder Grossgrundbesitz versteht — die Väter bestellen nur wie alle Nomaden bald hie bald da einmal ein Feld Gen. 26, 12, sondern nur eine recht fruchtbare נַחֲלָה und grosse Herden vgl. Gen. 49, 11 f.; 49, 25 f.; Deut. 33, 13 ff., 24; Num. 24, 5 f. (Eine Ausnahme macht hier freilich der Spruch über Issaschar und Sebulon, die sich infolge ihres Wohnsitzes am Meer schon früh von den anderen Stämmen abgezweigt und Handel trieben Deut. 33, 18 f.; Gen. 49, 13 f.)

Anderseits darf man die Sache auch nicht so hinstellen, als hätte Altisrael die sozialen Unterschiede von Arm und Reich überhaupt noch nicht gekannt. Solche können sich ja infolge verschiedenen Segens des Himmels sogar schon unter Nomaden ergeben vgl. Gen. 30; 31 (bes. v. 16), und nichts hindert als richtig anzunehmen, dass schon die nomadisierenden Väter nicht nur reich an Vieh, sondern auch an Silber und Gold gewesen Gen. 13, 2; 24, 35. Wie viel mehr konnte nach der Okkupation des Landes in manchen Zeiten und Gegenden infolge glücklicher Raubzüge, gedeihlicher Ernten u. s. w. schon ein förmlicher Luxus entstehen vgl. Jud. 5, 10, 30; 8, 24 ff.; 1 Sam. 15, 9; 2 Sam. 1, 24; während andere Gegenden durch feindliche Einfälle vollständig verarmten Jud. 6, 3 ff. Kein Wunder also, dass uns auf der einen Seite von dem reichen Nabal 1 Sam. 25, 2, dem sehr wohlhabenden Barsillai 2 Sam. 19, 33 erzählt wird, während es auf der anderen Leute gibt, denen es an Brot fehlt 2 Sam 3, 29, dass Nathan in seinem Gleichnisse schon einen armen und einen

---

[1]) Vgl. hierzu: Nowack: Die sozialen Probleme in Israel; Herzfeld: Handelsgeschichte der Juden des Altertums; Schall: Die Staatsverfassung der Juden I; Kittel: Armengesetzgebung bei den Hebräern in Herzog, Real-Encyklopaedie.

reichen Mann gegenüberstellen kann, von denen dieser Schafe und Rinder in grosser Menge, jener nur ein Lämmchen besitzt 2 Sam. 12, 2.[1]) Wenn wir auch nicht wissen, ob Steuern die Lage dieser in jener Zeit schon erschwert haben — 1 Sam. 17, 25 kann sich der Erzähler von späteren Verhältnissen bestimmen lassen —, so gibt es doch in Juda schon mehrere Verschuldete, die sich deswegen zu David aus dem Staube machen 22, 2. Diese Notiz findet sich in einem so unverfänglichen, gut orientierten Zusammenhange, dass man sie nicht wohl bezweifeln kann.

Auf Grund des Erörterten müssen wir nun schon die gegenwärtig mehr und mehr zur Herrschaft gelangende Ansicht zurückweisen, Ex. 22, 20—23, 13 passe nicht in diese Periode, setze schon eine soziale Frage voraus und sei erst ein Niederschlag der prophetischen Reaktion. Allerdings finden sich hier vielleicht spätere Eingriffe, v. 20 b, 21, 23, 24 b, wie Wellhausen an der Hand des „Ihr“ gefunden (vgl. Komposition p. 92). Es wird hier also in Bezug auf die Armen befohlen: „Wenn du jemand aus meinem Volke, einem Armen, der bei dir wohnt, Geld leihst, so behandle ihn nicht wie ein Wucherer. Wenn du einem das Obergewand als Pfand wegnimmst, so sollst du es ihm bis zum Sonnenuntergang zurückgeben. Denn sein Mantel ist ja seine einzige Körperdecke, womit könnte er sich sonst auf seinem Lager zudecken? Du sollst das Recht des Armen, der unter euch ist, nicht beugen, wenn er eine Streitsache hat. Im siebenten Jahre sollst du dein Land unbenutzt und brach liegen lassen, so dass die Bedürftigen deines Volkes ihre Nahrung holen können.“ Dass hier schon eine soziale Frage vorliege, ist doch nur cum grano salis richtig, in demselben Sinne wie überall, sobald ein Gemeinwesen und Gesetze existieren, die dem Egoismus entgegenwirken sollen Ex. 20, 17. Die schier unglaubliche Behauptung, solche hätten in der vorköniglichen Zeit noch nicht bei diesem oder jenem Heiligtum fixiert werden können, ist schon in § 2 zurückgewiesen. Von einer Scheidung des Volkes in klaffende soziale Gegensätze kann man hier doch schlechterdings nichts finden; die Möglichkeit z. B., dass der Arme seinen Grundbesitz verliert und sich selbst oder die Seinen in Sklaverei verkaufen muss, ist offenbar schon vorgesehen 21, 7: 22, 2; 23, 11, dennoch liegt noch keine Nötigung vor, ganze Schichten der Bevölkerung davor zu sichern, dass sie ihres Besitzes und ihrer Freiheit verlustig gehen (vgl. Deut. 23, 20; Ex. 22, 24 b ist, wie gesagt, nicht ursprünglich). Besondere Härten des Gläubigers konnte man z. B. bei den Kananäern alle Tage sehen, in Israel sollen die keinen Raum gewinnen, hier ist jeder Bürger ein Schutzbefohlener seines Gottes (vgl. das עַמִּי Ex. 22, 24; dass ein

[1]) Die gewöhnliche Bezeichnung für wohlhabend wird damals einfach גָּדוֹל gewesen sein Gen. 24, 35; 26, 13; 2 Sam. 19, 33; 25, 7; 2 Reg. 4, 8. עָשִׁיר findet sich 2 Sam. 12, 2, wie denn auch עֹשֶׁר Gen. 31, 16 neben חַיִל Deut. 33, 11; Gen. 34, 29; Num. 31, 9 damals schon bisweilen gebraucht zu sein scheint (vgl. 1 Sam. 17, 25).

solches Gesetz nötig war, zeigt sich 1 Sam. 22, 2). In der Bestimmung Ex. 23, 11 sehe ich nicht das späte und künstliche Bemühen, einen sozialen Notstand zu heben, sondern gerade (vgl. den Sabbat v. 12) eine sehr alte Sitte, die unmittelbar aus der Zeit des Übergangs vom Nomadentum zum Ackerbau datiert, wo der Herdenbesitz noch das weitaus wichtigste war und eine praktische Durchführung des Befehls, den Acker alle 7 Jahre zu gunsten der Unbemittelten brach liegen zu lassen möglich machte.

Dagegen führe ich folgende Argumente für die Entstehung dieser Bestimmungen in vorköniglicher Zeit an: a) der König und seine שָׂרִים sind Ex. 22, 20—23, 13 noch nicht vorausgesetzt, wohl aber die Stammesverfassung. נָשִׂיא 22, 27 bedeutet nie den König, wohl aber überall den Stammeshäuptling, vgl. abgesehen von Ez., P.C. und Chron.: Gen. 34, 2. 1 Reg. 11, 34, auf das man wohl verweist, beweist gerade für uns, denn der Sinn dieses Verses — übrigens der historische Kern des von Deut. überarbeiteten Stoffes vgl. B § 3 — ist gerade, dass Salomo wieder zu einem judäischen Stammeshäuptling degradiert werden soll. Wie man übrigens 22, 27 als einen Niederschlag der Reaktion der Propheten, die in jeder Rede die שָׂרִים verwünschten, auffassen kann, ist mir rätselhaft. b) Entstammte dieser Passus der prophetischen Ära, so wäre sicherlich auch falsches Mass etc. beim Handel verboten vgl. Amos 8, 5; Hos. 12, 8; Micha 6, 10; Lev. 19, 35 f. Den eigentlichen Handel kennt das Gesetz offenbar noch gar nicht, den Begriff Kapital überhaupt nicht, man leiht nur an die, die nichts haben.

c) Endlich müssen wir auch hier wieder betonen, dass, so lange man nicht irgendwie anschaulich und glaubhaft machen kann, woher solche Einfügungen in das alte Volksgesetz stammen (von der sittlich verrotteten Priesterschaft in Bethel? den ungerechten Richtern? den vom Volk gehassten und verfolgten Propheten?), der heutzutage überall als Lückenbüsser herangezogene Begriff „Überarbeitung in prophetischem Sinne“ für uns ein Nonsens ist. Bei den von Josias Reform wie von Esras Restauration ausgegangenen Überarbeitungen befinden wir uns auf festem, historischem Boden, hier haben wir's — nach meinem Dafürhalten — mit einem Phantasiegebilde zu thun (vgl. Heft I p. 11 f., 49—54).

Kurzum, das ist das Ergebnis der Quellen inklusive Bundesbuch: Arme und Reiche gab es auch schon in Altisrael, dagegen kannte dies Grossgrundbesitz und Grosskapital noch nicht, beide resultierten erst aus der Zeit, da der Handel allgemein wurde. Die Armen waren die Minorität, einzelne Unglückliche, die auf das Erbarmen ihrer Mitbürger, auf den Schutz Jahwes angewiesen waren; noch keine Spur einer klaffenden sozialen Scheidung des ganzen Volkes. So erklärt sich auch aus dieser Zeit allein die naive Freude der Vätersage an dem Besitz, es ist noch kein Tropfen Wermut in dieselbe gefallen.

7) Ein anderes, diesem sehr nahestehendes Gut, welches Alt-

israel überaus hochschätzt, ist die Freude.[1]) Heiter will es das geniessen, was ihm beschert. Und zwar ist wohl zu beachten, dass es sich hier auch schon in der ältesten Zeit durchaus nicht nur um die Freude an Beute und Sieg handelt, sondern ebenso um die an Gaben und Segnungen des täglichen Lebens, der Natur, des Friedens. Es freut sich des Öles des Ölbaumes Jud. 9, 9 wie des Mostes des Weinstocks und der Weinernte 9, 13, 27. Von Juda wird gerühmt: „Er bindet an den Weinstock sein Eselsfüllen und an die Edelrebe das Junge seiner Eselin. Er wäscht in Wein sein Kleid und in Traubenblut sein Gewand, die Augen trübe von Wein und die Zähne weiss von Milch“ Gen. 49, 10. Israel freut sich desgleichen seiner Herden, die Tage der Schafschur sind Festtage 1 Sam. 25, 4 ff.; 2 Sam. 13, 23, 27; Gen. 38, 13. Nicht minder freut es sich der Erträge seiner Felder, Fest- und Freudentage sind es, wenn es „nicht mit leeren Händen“ vor Jahwe erscheint vgl. Ex. 23, 14–19; 1 Sam. 1, 9, 13 f.; 9, 12 f.; 1 Reg. 1, 19 f.; mit Gastmählern werden dieselben wie die Neumondstage 1 Sam. 20, 5, 24 begangen, das שָׂמַח לִפְנֵי יהוה hat das Deuteronomium (vgl. c. 16) schon als einen feststehenden Terminus dafür vorgefunden. Auch das menschliche Leben wird von Festen begleitet, man feiert die Beschneidung und Entwöhnung eines Kindes Gen. 21, 8; 1 Sam. 1, 24, feiert die Hochzeit Jud. 14, 10; Gen. 29, 22, wohl auch den Geburtstag Gen. 40, 20. Mit Gastmählern und Gelagen ehrt man vornehme Besuche 2 Sam. 3, 20; 12, 4; Gen. 18, 6 ff.; 43, 34, man geleitet sie fort mit Jauchzen und Gesängen, mit Pauken und Harfen 31, 27. Die glänzendsten Feste, deren sich das Volk freut, sind natürlich am Ende dieser Periode die, die der König gibt 1 Sam. 25, 36; 2 Sam. 6, 19; 13, 27; 1 Reg. 1, 40. So wird Israel Num. 23, 21 geschildert als ein Volk, bei dem kein Unheil und Leid ist, sondern in dem Königsjubel erschallt. Es freut sich an Musik und Gesang, insbesondere am Saitenspiel 1 Sam. 16, 16, 23; 2 Sam. 19, 36 (Sänger und Sängerinnen); Ex. 15, 20; Jud. 5, 2, es liebt Einzel- und Reigentanz 2 Sam. 6, 14 ff. (nach v. 20 allerdings nicht überall vornehm, ihn selbst auszuüben); 1 Sam. 18, 5, 6; Ex. 15, 20. Kurz und gut, durch das

---

[1]) Vgl. Wünsche: Die Freude in den Schriften des alten Bundes.

Leben des ganzen Volkes zuckt die Aufforderung „Freue dich“ Deut. 33, 18; „Singet“ Ex. 15, 20 hindurch; „was mir irgend zu Heil und Freude dient. sollte er das nicht sprossen lassen?“ spricht David am Lebensabend 2 Sam. 23, 5. Israel ist alles andere eher als finster. verschlossen, mürrisch und weltfeindlich. Und ist kein Grund zu besonderer Freude vorhanden, so wünscht es sich wenigstens ein sorgloses und sicheres Leben Jud. 18, 10. 27; 19, 6; Deut. 33, 12, Musse nach vollbrachter Arbeit Ex. 23, 12; 34, 21, gemütliche Geselligkeit Jud. 5, 11; Gen. 18, 3 ff.

Dementsprechend wird jede Trauer als ein tiefes Übel empfunden; wie man schon beim einfachen Schmerze nichts isst 1 Sam. 20, 34, so kommt jene in vollständiger Enthaltung von Essen, Trinken und allen sonstigen Äusserungen der Freude zum Ausdruck vgl. 1 Sam. 28, 20; 31, 13; 2 Sam. 1. 12; 3. 35; 12, 17 ff. Aber ist die offizielle Zeit vorüber, so wirft man sie wohl wie ein lästiges Gewand von sich und ergibt sich wieder dem gewöhnlichen Lebensgenuss 2 Sam. 11, 26 f.; 12. 20. 23 f.; 19. 9; Gen. 24, 67. (Oft ist die Trauer natürlich auch lang andauernde Herzenstrauer 2 Sam. 13, 37; 19, 1 ff.; Gen. 37. 35 etc.) Chronischer Trübsinn, Melancholie wird direkt als ein von Gott gesandter böser Geist empfunden 1 Sam. 16, 14, durch Saitenspiel bemüht man sich ihn zu heben und wieder Freude am Leben herzustellen 16, 23 etc.

Bei dieser Hochschätzung der Freude seitens Altisraels ist nun aber zu beachten, dass dieselbe durchweg noch einen recht einfachen Charakter an sich trägt. Während die Mahlzeit an den Alltagen nur in Brot, Gemüse u.s.w. bestand, war der Mittelpunkt des Festes, dass ein Tier der Herde geschlachtet wurde, von dem dann jeder seine Portion, unter Umständen (z. B. der Erstgeborene) auch eine doppelte bekam (das פִּי שְׁנַיִם Deut. 21, 17; 2 Reg. 2, 9) vgl. 1 Sam. 1, 5; 9, 23 f.; 2 Sam. 12, 4; Gen. 18, 7; 43, 34. Dazu wurden dann Semmeln aus feinem Weizenmehl oder auch Rosinen- und Feigenkuchen gebacken 2 Sam. 6, 19; 13, 6; 16, 1; 25, 18; Gen. 18, 6. Aber irgend welche raffinierten Genüsse gibt es dabei noch nicht. (Worin die מַעֲדַנֵּי מֶלֶךְ Gen. 49, 20 bestanden, wissen wir nicht.) Im Trunke wird freilich oft des Guten zu viel gethan vgl. 1 Sam. 1, 13; 25, 36; 2 Sam. 11. 13; 13, 28 und über Trunkenheit vielfach recht unbefangen gesprochen und gedacht Gen. 9, 21 ff.; 19, 32 ff.; 43, 34; Jud. 19, 6. Aber dieselbe führt vorläufig auch immer nur zu einzelnen Ausbrüchen der Roheit, wirklich Fromme verurteilen sie 1 Sam. 1, 16, die Nation besitzt noch so viele natürliche Wider-

standskraft, dass sich dauernde schlimme Folgen aus den vereinzelten Fällen nicht ergeben. Ein Wurm, der am Marke des Volkes nagt, ist die Masslosigkeit im Trunke noch nicht geworden.

8) Neben der körperlichen Kraft schätzt der Israelit auch körperliche Schönheit. Von Saul heisst es: „Es gab unter den Israeliten keinen schönern Mann als ihn“ 1 Sam. 9, 2 vgl. 10, 23 f.; den David wissen die Knechte durch die Worte zu empfehlen: „Er ist ein Mann von schöner Gestalt“ 16, 18 vgl. 16, 12; 17, 42. Nicht zum mindesten die Schönheit Absaloms zieht das Volk auf seine Seite, „von der Fusssohle bis zum Scheitel war kein Makel an ihm und wenn er sein Haupthaar scheren liess, so wog dasselbe 200 Sekel“ 2 Sam. 14, 25. Dasselbe wird bei Adonias Empörung als Grund erwähnt 1 Reg. 1, 6. Auch die Vätersage zeugt von der Hochschätzung körperlicher Schönheit. Jakob ist der glatte, unbehaarte Gen. 27, 11 im Gegensatz zu Esau, der ganz und gar wie ein haariger Mantel 25, 25, Joseph wird als schön von Gestalt und schön von Antlitz geschildert 39, 6, das Kind Mose fällt auf durch Schönheit Ex. 2, 2. Selbstverständlich gilt erst recht bei dem weiblichen Geschlecht die Schönheit als hoch zu preisendes Gut, vor ihr beugt sich sogar der wilde und rauhe Simson Jud. 14, 2; 15, 2. Besonders David ist ein Verehrer weiblicher Schönheit, der Abigail 1 Sam. 25, 3, der Bathseba 2 Sam. 11, 2, der Abisag 1 Reg. 1, 3. Als schön wird weiter seine unglückliche Tochter Thamar genannt 2 Sam. 13, 1 wie seine Enkelin gleichen Namens 14, 27. Die Stammmütter des Volkes sind alle mit diesem Gute gesegnet, gerühmt wird die Schönheit der Sara Gen. 12, 11, 14, der Rebekka 24, 16; 26, 7, der Rahel 29, 17. Und um die Schönheit zu vermehren, lieben die Männer schöne Kleider Jud. 5, 30; 14, 12; Gen. 37, 3, besonders aber die Frauen Karmesin, Wonnen, Goldschmuck und bunte Tücher 2 Sam. 1, 24; Jud. 5, 30.

9) Weiter schätzt Altisrael wie alle Völker der Erde Freundschaft und Liebe. Wie Griechenland Achill und Patroklos, Orestes und Pylades hat, so Israel David und Jonathan 1 Sam. 18, 3. Es schmerzt diesen, wenn Saul den Freund beschimpft 20, 34, ja er scheut den grimmen Zorn des eigenen Vaters nicht, wo es gilt, diesen zu retten 20, 1 ff., sie haben sich Treue bis in den

Tod, ja über den Tod hinaus geschworen 20, 16; 2 Sam. 9, 1 ff. Daher klagt David um den gefallenen Freund: „Es ist mir leid um dich, mein Bruder Jonathan: wie warst du mir so hold: deine Liebe war mir wundersamer als Frauenliebe“ 2 Sam. 1, 26. Wohl sieht man aus diesem Vergleiche, dass über das eigentümliche Wesen der Freundschaft bis dahin noch nicht reflektiert ist, aber ebenso auch, wie tief und unmittelbar David sie empfunden. Für die Wertung weiblicher Liebe bleibt ja ein köstlicher Typus für alle Zeiten der vierzehnjährige Dienst des Jakob um die Rahel Gen. 29, 18 ff., aber auch Isaak liebt sein Weib, die Rebekka, so dass er sich tröstet über den Verlust seiner Mutter 24, 67. Sogar die Volkesschranken durchbricht die Liebe Jud. 14, 3; 16, 4. Darum verlässt einer seinen Vater und seine Mutter, um seinem Weibe anzuhangen Gen. 2, 24. Umgekehrt aber gibt es auch für das Weib kein höheres Gut als die Liebe des Mannes, um dessen willen ja auch sie Heimat und Verwandtschaft aufgibt Gen. 24, 58 ff. Geradezu rührend wird dies bei der Lea geschildert, nach der Geburt jedes Kindes hofft sie, dass nun endlich ihr Mann sie, die Zurückgesetzte lieb haben würde Gen. 29, 32—35; 30, 20. Und Michal bethätigt eine Liebe zu ihrem Gatten, die nicht davor zurückschreckt, den eigenen Vater zu gunsten dieses zu belügen 1 Sam. 19, 11—17.[1])

10) Im Familienleben treten uns die Liebe der Eltern zu den Kindern wie die Pietät der Kinder gegen die Eltern in gleicher Weise entgegen. Was liegt in dem einen Worte: אֲשֶׁר אָהַבְתָּ Gen. 22, 2, 12. Sind mehrere Kinder vorhanden, so kommt es natürlich leicht vor, dass einzelne bevorzugt werden, aber wie unsagbar innig ist dann die Liebe zu diesen. Schöner als in der Erzählung von Jakob und Joseph kann das kaum ausgedrückt werden: „Da zerriss Jakob seine Kleider, legte ein härenes Gewand um seine Hüften und trauerte um seinen Sohn lange, lange Zeit. Und ob auch alle seine Söhne und Töchter ihn zu trösten suchten, wollte er sich doch nicht trösten lassen, sondern sprach: Trauernd werde ich zu meinem Sohne hinab-

[1]) Vgl. auch König: Das Ideal des Weibes im A. T. Zeitschrift für kirchl. Wissensch. u. L. 1881, p. 148–53.

steigen in die Unterwelt! So beweinte ihn sein Vater.“ Gen. 37, 34 f.; 42, 3; 46, 30: „Nun will ich gerne sterben, nachdem ich dich wiedergesehen habe, dass du noch am Leben bist.“ Wie hängt weiter König Davids Herz an seinem Sohne Absalom. Trotzdem dieser ein Brudermörder, sehnt sich des Vaters Herz nach ihm 2 Sam. 13, 39; 14, 1, ja er verzeiht ihm den Anschlag gegen den eigenen Thron: „Da erbebte der König, ging in das Obergemach im Thore hinauf und weinte. Im Gehen aber rief er die Worte: Mein Sohn Absalom, mein Sohn, mein Sohn Absalom! O wäre ich doch statt deiner tot! Absalom, mein Sohn, mein Sohn“ 19, 1 ff. Kaleb zeigt sich seiner Tochter Achsa auf leises Bitten hin willfährig Jud. 1, 13 ff. Ein Bild treuer Mutterliebe bietet die Hagar: „Ich kann das Sterben des Kindes nicht ansehen“ Gen. 21, 16; bedenkliche Folgen hat die Liebe der Rebekka zu Jakob 26, 28; 27, 6 ff.; Hanna bringt fürsorglich dem Samuel jedes Jahr einen kleinen Rock ins Heiligtum 1 Sam. 2, 19. Das schönste Beispiel der Mutterliebe liefert ja das eine der Weiber, die vor Salomos Thron erscheinen, das aus Liebe zu dem Kinde das härteste Opfer darbringt, auf das Kind verzichtet 1 Reg. 3, 26. Kurzum, die Liebe der Eltern zu den Kindern ist ein im altisraelitischen Familienleben so stark hervortretender Zug, dass es uns kaum wunder nehmen kann, dass auch die Kehrseite desselben, Schwäche der Eltern den Kindern gegenüber nicht gefehlt hat. Rebekka Gen. 27, 6 ff.; Jakob 37, 5—11; Eli 1 Sam. 2 sind beredte Zeugen. Dass den Eltern die Liebe der Kinder dankt, ist selbstverständlich Gen. 46, 29; 47, 29 ff.; auch 27, 41; 44, 30 f. Aber höher steht hier dem Volke die Pietät gegen jene Ex. 20, 12; 21, 15, 17; vgl. Gen. 9, 20 ff.; 1 Sam. 2, 25 f.; 1 Reg. 2, 19.

Weit weniger scheint Altisrael das Glück der Eintracht unter den Brüdern, des Friedens unter den Geschwistern gekannt und geschätzt zu haben: Kain und Abel, Jakob und Esau, Joseph und seine Brüder, Abimelech und seine 70 Brüder (Jud. 9), David und seine Brüder (1 Sam. 17), Ammon und Absalom (2 Sam. 13), Adonija und Salomo (1 Reg. 1), das alles sind traurige Typen brüderlicher Zwietracht. Zum guten Teile erklärt sich das ja aus der Vielweiberei, zum Teile daraus, dass einzelne jener Re-

präsentanten sich befehdender Stämme. Anderseits fehlt aber auch das Verlangen nach Eintracht in der Familie nicht ganz. „Lass doch nicht Zwietracht sein, sind wir doch Brüder", spricht Abraham Gen. 13, 8 vgl. 14, 14 ff.; 18, 23 ff.; Asser wird im Mosesegen gepriesen, weil er der Liebling seiner Brüder Deut. 33, 24 und in den Josephsgeschichten kommt gerade auch wieder die Bruderliebe oft zu herrlichem Durchbruch Gen. 43, 29 ff.; 45, 2 ff.; 50, 20 f., auch 33, 4. Im allgemeinen halten Familie und Sippe doch wieder sehr eng zusammen Gen. 24, 27; 29, 10; 34, 31; 2 Sam. 19, 13.

Was nun das eheliche Verhältnis der Gatten untereinander anbetrifft, so tritt für dasselbe freilich, wie wir gleich konstatieren werden, durchschnittlich alles hinter dem einen Gute, einer möglichst grossen Kinderschar, zurück. Und da natürlich in der Regel, je mehr Frauen um so mehr Kinder, so erscheint auch ein möglichst grosser Harem als erstrebenswertes Gut. Und hiebei kommen die Weiber nur als Mittel zum Zweck in Betracht vgl. 1 Sam. 25, 43; 2 Sam. 5, 13 ff.; Jud. 8, 30; Gen. 25, 1, 6; 30, 1 ff., vollends 1 Reg. 11, 1, 3. Aber es muss doch zuvor betont werden, dass Altisrael, zum mindesten daneben, auch in der Ehe ein höheres Gut kennt, nämlich die Liebe der Gatten. Jakob liebt die Rahel weiter, obwohl sie zunächst unfruchtbar ist, Lea, die Kinderreiche, bleibt die Zurückgesetzte Gen. 30, 15. Und Elkana liebt die unfruchtbare Hanna mehr als die Peninna und tröstet jene mit seiner Liebe, die mehr wert sei als 10 Söhne 1 Sam. 1, 8. Dass infolgedessen schon in dieser Periode sich die Monogamie anbahnt, ist ja gewiss, die Regel ist: eine Frau, daneben mehrere Kebsweiber 1 Sam. 14, 50 vgl. mit 2 Sam. 3, 7; 21, 10; Gen. 2, 24; 11, 29; 24, 67.

Aber freilich durchschnittlich wird als das höchste Glück der Ehe angesehen eine möglichst grosse Anzahl von Söhnen. Gideon mit seinen 70 Söhnen übertrifft noch einen Priamus Jud. 8, 30, von Davids Söhnen sind uns ganze Listen überliefert 2 Sam. 3, 2—5; 5, 13—15. In der Vätersage erscheint dies fast als das höchste Gut überhaupt. Durch die ganze Abrahamgeschichte klingt die Verheissung hindurch: „Ich will deine Nachkommen so zahlreich machen wie die Krümchen der Erde, dass

deine Nachkommen so wenig zu zählen sein werden als jemand die Erdkrümchen zu zählen vermag“ Gen. 12, 2; 13, 15; 22, 17. Rebekka wird gesegnet: „O Schwester, werde zu unzähligen Tausenden“ 24, 60. Derselbe Segen ergeht über Isaak 26, 24, über Jakob 28, 3, 14 und über Joseph 48, 16, 19. Fragen wir nach dem Grunde dieses immer wiederkehrenden Wunsches, so bieten die Quellen uns lediglich einen dar, nämlich dass der Name des Mannes lange, für alle Zeiten genannt werde 2 Sam. 14, 7. Deswegen errichtet Absalom, der keinen Sohn hat, einen Malstein, um so seinen Namen fortleben zu lassen 2 Sam. 18, 18. Jakob spricht: „In ihnen soll mein Name und der meiner Vorväter fortleben.“ Gen. 48, 16 vgl. 12, 2; 15, 3; 19, 32. Nur so erklärt sich auch Jud. 11, 40. Weil die Tochter Jephtahs kinderlos stirbt (vgl. v. 38), wird ein jährliches Fest ihr zu Ehren eingerichtet; auf die Weise lebt doch ihr und ihres Vaters Name im Munde des Volkes fort (vgl. aus späterer Zeit Jes. 56, 5).[1])

Es ist nur die Kehrseite dieses Gutes, dass für das Weib, welches frohlockt, wenn ihm eine Leibesfrucht zu teil geworden, es geradezu eine Schande ist, wenn es kinderlos bleibt, eben weil sie ihre Pflicht dem Manne wie dem ganzen Stamme gegenüber nicht erfüllt. (Wegen des letzteren trifft die Schande die Unverehelichten überhaupt Gen. 19, 30—38; Jes. 4, 1.) Die Magd, die vom Herrn schwanger wird, sieht ihre unfruchtbare Herrin geringschätzig an Gen. 16, 4, bis Gott auch ihr ein Lachen bereitet 21, 6. Wie Lea nach der Geburt Assers frohlockt: „Glücklich werden mich alle Weiber preisen“ 30, 13, so spricht Rahel, als sie den Joseph geboren hat: „Gott hat meine Schmach hinweggenommen“ 30, 23. Die Sucht der Frauen, Kinder zu bekommen, führt sogar zu der Sitte, dass sie ihre Sklavinnen den

---

[1]) Die Hypothese Schwallys (Leben nach d. Tode p. 47), die Wertschätzung der Söhne rühre daher, dass nur sie den verstorbenen Eltern die schuldigen kultischen Ehren hätten erweisen können, lassen wir nach dem obigen auf sich beruhen. Er verwertet 2 Sam. 18, 18 auch mehrfach, legt aber zu viel hinein (vgl. p. 100). Einen Kult Absaloms konnte die Mazzebe ja gerade nicht verrichten. 2 Sam. 14, 7; Gen. 48, 16; Jud. 11, 40 hat er, soweit ich sehe, nicht beachtet. p. 29 zieht er aus Gen. 19, 30—38 eine ganz falsche Folgerung.

Männern substituieren Gen. 16, 2; 30, 3 ff., 9 ff., und ein förmlicher Wettkampf unter mehreren Frauen beginnt, wer dem Manne die meisten schenke. Jephtahs Tochter beweint ihr Sterben im Jungfrauenalter, weil nun seinem Geschlechte weder Sohn noch Tochter verbleibt Jud. 11, 34, 38. Peninna verspottet die Hanna, weil Jahwe ihren Schoss verschlossen 1 Sam. 1, 6. Offenbar ist es als göttliche Strafe empfunden, dass Michal bis an ihren Todestag kein Kind hatte 2 Sam. 6, 23. Vgl. Gen. 20, 17; dagegen Ex. 1, 21.

Nur eine Konsequenz des bisher Erörterten ist es, dass für die einzelnen Stämme wie für das ganze Volk das Glück um so grösser, je zahlreicher sie werden. Die Vornehmheit der Sippen bemisst sich im allgemeinen direkt nach ihrer numerischen Stärke Jud. 6, 15; 1 Sam. 9, 21. Triumphierend lautet ein Zusatz zu dem Josephspruche: „Das sind die Zehntausende Ephraims und das die Tausende Manasses“ Deut. 33, 17 vgl. Gen. 48, 19. Bewundernd spricht Bileam: „Wer kann zählen die Erdkrumen Jakobs und wer berechnen die Myriaden Israels“ Num. 23, 10. Die wunderbare Vermehrung Israels in Ägypten erregt das Staunen und die Angst Pharaos Ex. 1, 9 ff. Und so ist es psychologisch sehr erklärlich, wenn David, als er sein Volk auf den Gipfel der Macht und des Glückes gebracht, auf den Gedanken kommt, dasselbe zählen zu lassen, um auf Grund dessen statistisch das hohe Glück Israels nachweisen zu können 2 Sam. 24, 1 ff.

11) Schon bei dem soeben besprochenen Gute wurden wir auf ein weiteres geführt, welches der alte Israelit ausserordentlich schätzt, nämlich einen grossen, einen guten Namen, die Achtung der Sippe sowohl wie der Volksgenossen im allgemeinen. Ein eigentlicher Unterschied der Stände als Konsequenz der verschiedenen Verteilung materieller Güter ist, wie wir schon sahen, noch nicht vorhanden, vielmehr bemisst sich die verschiedene Stellung, die die einzelnen einnehmen, in der Hauptsache nach dem Rufe, dessen sie sich erfreuen. Wohl ist der grosse Name des Volkes nach aussen hin insbesondere durch seinen Wohlstand und seine Zahl bedingt vgl. Gen. 12, 2; 48, 20, dazu 6) und 10). Im Innern aber ist es in erster Linie natürlich der Ruf eines

Helden, eines tüchtigen Kriegers, durch den man ein שַׂר וְגָדוֹל wird 2 Sam. 3, 38; 1 Sam. 18, 13; 26, 15; Jud. 8, 22; 11, 4 ff. etc., ausserdem kommen auch hier Wohlstand und Kinderreichtum in Betracht; aber daneben spielt doch noch etwas anderes eine Rolle, nämlich der gute Name, der sittliche Ruf, die Ehre. Freilich hat es damit seine besondere Bewandtnis: Ehre und ehrenvolle, einflussreiche Stellung im Gemeinwesen sind hier wie in jedem antiken Volke noch zwei vollständig verschiedene Dinge. Letztere verschafft noch einfach das Alter, die Leitung der Gaue und Gemeinden haben die Ältesten, die זְקֵנִים, שָׂרִים, נְשִׂיאִים in Händen vgl. Jud. 5, 9, 14, 15; 8, 14, 16; Ex. 3, 16, 18, 29; 18, 15; 22, 27; 24, 14; Deut. 31, 28; 2 Sam. 3, 17; 12, 17 etc.[1]) Aber der Achtung der Mitbürger will und soll sich jeder freuen. Emanzipiert hievon haben sich die בְּנֵי בְלִיַּעַל oder die רֵקִים, auf die jeder mit Verachtung herabsieht, lose Leute, die durch irgend welche anstössige Handlungen oder auch einfach durch ihr vagabundierendes Leben, von dem das Gemeinwesen keinen Nutzen zog, ihren guten Ruf im Volke verwirkt haben Jud. 9, 4; 11, 3; 1 Sam. 1, 16; 2, 23 f.; 25, 25; 2 Sam. 6, 20; 16, 7 ff.; 23, 6. Zu ihnen gezählt zu werden, ist jedem ehrliebenden Bürger ein entsetzlicher Gedanke. So demütig und bescheiden derselbe daher auch in seinen Begrüssungs- oder Ergebenheitsformeln Höherstehenden 1 Sam. 18, 23; 24, 15; 2 Sam. 9, 6, 8 oder vollends seinem Gotte gegenüber ist 2 Sam. 6, 21 ff., ein so feines Ehrgefühl besitzt er seinen Mitbürgern gegenüber. Dass ein Samuel die Gunst der Menschen genoss 1 Sam. 2, 26, ein David die Achtung und Liebe seines Volkes 1 Sam. 18, 5. 16, 28; 2 Sam. 3, 36, dass dem Joseph aller Herzen zugeneigt waren Gen. 39, 21, versteht sich von selbst. Dieser Achtung pflegte man aber auch schon äusserlichen Ausdruck zu verschaffen, indem man den Geachteten z. B. oben am Tische sitzen liess 1 Sam. 9, 22. Dass die äussere Standesehre gewahrt werde, lässt sich Saul sehr angelegen sein 1 Sam. 15, 30, ebenso die Michal 2 Sam. 6, 16, 20. Daher ist auch Abisai empört, dass Simei, dieser tote Hund, es soll wagen dürfen, dem königlichen

---

[1]) Vgl. hierzu Seesemann: Die Ältesten im Alten Testament.

Herrn zu fluchen 2 Sam. 16, 9. Abner sieht schon in einem Vorwurf eine schwere Beleidigung 2 Sam. 3, 7 f.

Entsetzt schreckt man aber vor der Schande, dem Hohne der Mitbürger zurück. Juda fürchtet sich zum Gespött zu werden Gen. 38, 23, „wo sollte ich meine Schande hintragen?" spricht die Thamar 2 Sam. 13. 13 vgl. Gen. 34, 31. Ja, so einfache Leute wie die Knechte Nabals betonen besonders, dass sie nicht von denen Davids beschimpft seien 1 Sam. 25, 15. So kommt's, dass der Grundsatz herrscht: besser der Tod als die Schande, entweder das Blut des Beleidigers muss fliessen 25, 10. 13. 22. 34 oder man macht dem eigenen Leben ein Ende Jud. 9, 54; 16. 30; 1 Sam. 31. 4. So kommt's, dass, wie beim Volke im Verhältnis zu seinen Feinden, dies Gewichtlegen auf Ehre und guten Namen als Korrelat das Dursten nach Rache hat 1 Sam. 22. 18; 25. 22 etc.; 2 Sam. 4. 8; Gen. 4. 23. ganz abgesehen von der Blutrache, die als berechtigt anerkannt und erst durch das Königtum allmählich eingedämmt wird. Vgl. Jud. 8, 21; Gen. 27. 45; 2 Sam. 21. 14 ff. mit 2 Sam. 3. 38 f.; 14, 11 ff.; Gen. 4. 15 f. Aber freilich, um diese Nervosität im Punkte der Ehre ganz zu verstehen, muss man im Sinne behalten, ein wie fester, innerlich zusammenhängender Organismus in jener Zeit die Sippe und in gewissem Sinne auch das Volk war. Wie der einzelne intensiv die Schande des Vaterlandes mitempfindet 1 Sam. 4. 21, wie umgekehrt die Missethat des einzelnen immer auch als Sünde gegen das ganze Volk empfunden wird 2 Sam. 14. 13; 20, 19. als eine נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל Gen. 34. 7; Jos. 7, 15; Jud. 19. 24. 30, so auch die Schande des einzelnen als etwas, woran der Organismus teilnimmt und worunter er leidet. „Das ist ein schlimmes Gerücht, das ich vom Volke Jahwes verbreiten höre", sagt Eli zu seinen Söhnen 1 Sam. 2. 24. Das öffentliche Gewissen ergänzt noch das individuelle, wie z. B. auch bei den alten Arabern das Motiv zum sittlichen Handeln die Scham ist (vgl. Wellhausen, Skizzen III p. 194), anderseits verschärft es das brennende Gefühl der Beleidigung und Schande, treibt zur Rache.

12) Ein Gut, dessen Hochschätzung wenigstens bisweilen schon auftaucht, ist endlich die Weisheit. Freilich ersieht man ja sogleich aus den Quellen, dass die eigentliche Zeit dieser noch

nicht gekommen. Erst mit Salomo, der Verkörperung jener für den Israeliten ist ihre Würdigung zu vollem Durchbruche gelangt (vgl. B § 1). Aber in vierfacher Form wird wie bei den meisten antiken Völkern die Weisheit auch hier schon geschätzt, als praktische Lebensweisheit, als richterliche Klugheit, als Schlagfertigkeit, die sich besonders im Rätselaufgeben, Fabelerzählen, Witzen u.s.w. erweist und als Gabe der Wahrsagekunst. Bei der Abigail wird neben ihrer Schönheit ausdrücklich der gute Verstand erwähnt, mit dem sie ausgerüstet ist 1 Sam. 25, 3, und David preist diese ihre Klugheit, die sie geschickt die besten Massregeln ergreifen lässt 25, 33. Von ihm selbst wird eine Weisheit prädiziert gleich der des Engels Gottes, mit der er alle Verhältnisse als Regent und Richter klar durchschaut 2 Sam. 14, 20; 19, 28. Absalom weiss klugen Rat zu schätzen, der gerade so viel gilt, wie wenn man das Gotteswort befragt 2 Sam. 16, 20, 23 vgl. 1 Reg. 1, 22. Deswegen werden auch die klugen Frauen so hochgeschätzt, die in schwierigen öffentlichen oder privaten Angelegenheiten zu helfen wissen 2 Sam. 14, 1 ff.; 20, 16, 22; auch Jud. 5, 29. Übrigens ist der Schritt von dieser Art Lebensklugheit bis zur listigen Schlauheit nur ein geringer vgl. 2 Sam. 13, 3; 14, 1 ff. (vgl. Odysseus). Den Gegensatz zum Weisen bildet der נָבָל, der Thor, auf ihn wird mit allgemeiner Verachtung herabgeblickt, er ist der rohe Tölpel, dem jede humanitas fehlt, der daher auch am leichtesten Sünder wird 1 Sam. 25, 25. (Deshalb נְבָלָה = Ruchlosigkeit Jos. 7, 15, sonst immer die geschlechtliche Gen. 34, 7; Jud. 19, 24, 30; 2 Sam. 13, 12.) Eine Form der Weisheit, auf die besonders grosser Wert gelegt zu sein scheint, ist die Redegewandtheit und Schlagfertigkeit. In ältester Zeit besitzt Jotham dieselbe Jud. 9, 7 ff.. Simson exzelliert im Rätselaufgeben 14. David wird König Saul von den Knechten empfohlen als „des Wortes mächtig“ 1 Sam. 16, 18. Dieser Gabe verdankt zum guten Teile wohl auch Absalom seine Erfolge beim Volke 2 Sam. 15, 1—6. Von Naphtali wird gerühmt: „Von ihm kommen anmutige Reden“ Gen. 49, 21. Anderseits weiss Mose, welch Hindernis ihm in seiner Wirksamkeit beim Volke der Mangel dieser Gabe bereiten wird: „Ich bin kein Mann, der reden kann und bin es weder

vordem gewesen noch selbst, seit du mit deinem Knechte redest, sondern meine Sprache und Zunge sind schwerfällig“ Ex. 4, 10.

Was man sich von den Weisen der Urzeit Etham, Heman u.s.w. erzählt hat, wissen wir leider nicht mehr 1 Reg. 5, 11. In der Vätersage ist der Typus der Klugheit und Weisheit Joseph Gen. 41, 39; er, der besondere Träume empfängt 37, 5 ff., der auch Träume deutet 40, 8 ff.; 41, 25 ff., der durch seine weisen Massregeln Ägypten in der Zeit der Teurung rettet 41, 48 ff., der aus dem Becher wahrsagt 44, 5. Hingegen hat Jakobs Klugheit schon mehr den Charakter der Listigkeit, aber das Volk freut sich derselben, da die Volksfeinde durch sie geschädigt sind Gen. 25, 27 ff.; 30, 29—43. Endlich spielt in der Erzählung J's von der Urzeit der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen eine grosse Rolle Gen. 2; 3. Nach den Parallelstellen 3, 6; 2 Sam. 19, 28. 36, auch Jes. 7, 15 kann darunter nur ein Baum verstanden werden, durch dessen Frucht man die Kenntnis des Nützlichen und Schädlichen, also Weisheit für das praktische tägliche Leben erlangt. Und diese Gabe wird als so verlockend angesehen, dass man über ihr, um sie zu erlangen, Gottes Befehle besonders leicht vergisst. (Ausserdem wird der Ausdruck noch von einem Spezialgebiet, von richterlicher Weisheit, die Recht und Unrecht zu unterscheiden weiss, gebraucht, doch ist dies hier ja durch den Zusammenhang ausgeschlossen 1 Reg. 3, 9; Jes. 5, 20; 2 Sam. 14, 17. Die Beziehung der Erkenntnis des Guten und Bösen auf das Gewissen ist sprachlich in der alten Litteratur nicht zu belegen, sachlich ist sie unmöglich, denn der Fortschritt zu sittlicher Erkenntnis hätte nie Gottes Zorn erregen können.)

Die Erzählung hat infolgedessen eine sehr dunkle Kehrseite. Das Streben nach dieser Weisheit ist die Ursache des Falles und der Verstossung der Menschen aus dem Paradiese geworden, indessen nicht das Streben nach Weisheit an sich, sondern ein solches gegen einen ausdrücklichen Befehl Gottes. So richtig die neuerdings besonders von Wellhausen (Prolegomena[1] p. 312 ff.) und Smend (Religionsgeschichte p. 120 f.) verfochtene Deutung des דַּעַת טוֹב וָרָע ist, so falsch ihre Deutung der ganzen Erzählung. Sie lassen sich durch das Schlangenwort 3, 5 und durch das Gotteswort 3, 22 bestimmen und kommen so zu der Auslegung, die Erlangung der Weisheit an sich und damit der Kultur überhaupt sei nach der Tendenz dieser Erzählung Sünde,

weil jene ein Versuch sei, Gott in die Karten zu gucken und ihn in seiner Regentenstellung bedrohe. Indessen 3, 5 ist ja nur falsche Verlockung, 3, 22 darf man nicht von 2, 17; 3, 17 isolieren und aus diesen geht doch hervor, dass nur der Ungehorsam den Zorn Gottes erregt. Also nur, wenn der Mensch sich im Gegensatz zu Gottes Geboten und selbstherrlich in den Besitz der Weisheit versetzt, bedroht er Gottes Absolutheit. Die Deutung Wellhausens ergibt zudem einen so unisraelitischen, dem Volke wie den Propheten gleich fremden Gedanken, dass er auch nicht als von aussen kommend in den Sagen dieses hätte Aufnahme finden können. Israel stellt gerade den, der Weisheit besitzt, mit Vorliebe in Parallele zu dem Engel Gottes 2 Sam. 14, 7; 19, 28. Nein der Sündenfall ist und bleibt nichts anderes als eine direkte Ungehorsamsthat, die beste Illustration zu ihm aus alter Zeit 1 Sam. 15, 1 ff. (vgl. bes. das שְׁמֹעַ v. 22 mit Gen. 3, 17; auch 2 Sam. 12, 1 ff.), bewusste Auflehnung gegen ein דְּבַר יהוה. Als Objekt des menschlichen Strebens ist hier die Weisheit gewählt, weil man ihre zum Hochmut und zur Selbstherrlichkeit verlockende Macht wie anderswo die von Beute oder Besitz praktisch erfahren. Betreffs Gen. 11, 1—9, wo dieselbe Rolle der שֵׁם spielt, vgl. Heft I p. 166 f. Über das Alter der Erzählung sei schon hier gesagt, dass man in der nachsalomonischen Zeit die Weisheit kaum als einfache דַּעַת טוֹב וָרָע bezeichnet hätte, da hatte man ihr schon ganz neue Seiten abgewonnen, da gab es eine חָכְמָה (vgl. B § 1), weiteres in § 6 I.

Sonstige Fähigkeiten künstlerischer oder wissenschaftlicher Art scheinen im Volke noch so gut wie keine Rolle zu spielen. Dasselbe lebt noch in einer Periode, in der die Kunstfertigkeit sich auf das unbedingt zum Leben Notwendige beschränkt — besonders Weben, Thonformen und Schmieden. Erst ganz allmählich, in Davids Zeit, wird das Interesse auf die Verschönerung des Lebens durch Kunstarbeiten, Bauten u.s.w. gelenkt vgl. 2 Sam. 5, 11. Aber Mittel und Technik zu diesen muss man erst vom Auslande beziehen (vgl. Gen. 4, 21 f.). Auf diesen Gebieten hat Altisrael daher noch keine Wünsche und Ideale.

13) Aus allem bisher Erörterten ergibt sich nun schon, dass für den Altisraeliten das irdische Leben ein thatsächliches Gut war, d. h. das Leben, wie er es sich wünschte und zu dem er berechtigt zu sein glaubte, also ein Leben in voller Kraft, Gesundheit, Freiheit, guter materieller Lage und Achtung seitens der Volksgenossen. Man weiss: „Sterben müssen wir“ 2 Sam. 14, 14, deswegen heisst es aber auch, das Leben als Summe aller Güter festhalten. So lautet denn der höchste Segenswunsch, den einer dem andern zurufen kann: „Wenn ein Mensch sich erhebt,

dich zu verfolgen, und dir nach dem Leben zu trachten, so möge dein Leben eingebunden sein in das Bündel der Lebendigen bei Jahwe, das Leben deiner Feinde aber möge er fortschleudern in der Schleuderpfanne“ 1 Sam. 25, 29. Kürzer ist der Ruf: „Es lebe der König“ 10, 24; 1 Reg. 1, 34 oder: „Mein Herr der König lebe immerdar“ 1, 31. Die Wünsche des Israeliten fassen sich in das eine Wort zusammen: „Jahwe möge mein Leben wert sein.“ 1 Sam. 26, 24. „Es lebe Ruben und sterbe nicht“, lautet der Wunsch des Mosesegen Deut. 33, 6. Ein langes Leben ist daher ein herrlicher Segen, die höchste Verheissung im Gesetze Ex. 20, 12. Gideon stirbt in hohem Alter Jud. 8, 32. Gott verheisst dem Abraham, dass er erst in einem schönen Alter begraben werden soll Gen. 15, 15, daher haben überhaupt alle Stammväter, die Typen des Glücks, ein ausserordentlich langes Leben, und trauernd spricht Jakob: „Meine Lebensjahre reichen nicht heran an die Lebensjahre meiner Vorfahren“ Gen. 47, 9, die Beschränkung der menschlichen Lebensdauer auf 120 Jahre ist ausdrückliche Strafe 6, 3.

Umgekehrt ist der Tod der Inbegriff aller Übel. Er ist nicht nur für die Anverwandten und Freunde eine Quelle der Trauer, des Schmerzes und der Thränen 2 Sam. 19, 1, sondern auch für den Sterbenden selbst die härteste Strafe Gen. 2, 17; 3, 3. Freilich ist es nicht der Tod an sich, das Scheiden der נֶפֶשׁ bezw. des רוּחַ aus dem בָּשָׂר, das dem Israeliten Schrecken und Grauen verursacht. Dazu ist ihm das, was hernach kommt, viel zu dunkel und unbekannt. Natürlich hat er auch darüber schon gewisse Gedanken. Aber in der Todesstunde treten die vollständig zurück hinter dem Schmerz des Abschieds von den Gütern des Lebens, denn das Dasein dauert fort, das Leben ist aber dann unwiederbringlich geschwunden (vgl. den Ausdruck רְפָאִים und Schwally: Das Leben nach dem Tode p. 63—67). Das ist dem Simson so schmerzlich, dass er gerade nach dem grossen Siege sterben soll Jud. 15, 18. In das Vorhandensein des Todes im allgemeinen hat man sich resigniert gefunden, „sterben müssen wir und sind wie Wasser, das auf die Erde gegossen wird und das man nicht wieder zurücknehmen kann“ spricht das Weib von Thekoa 2 Sam. 14, 14. Der natürliche Tod eines

Menschen im Alter ist „sein Tag“, d. h. der Tag, dem er nun einmal nicht entgehen kann 1 Sam. 26, 10. Daher stirbt der Greis, der seinen Lebenswunsch erfüllt sieht, gerne Gen. 46, 30. Sieht man den Tod als unvermeidlich an, so ergibt man sich ganz resigniert darein. Das sterbende Weib klagt nicht darüber, dass es von hinnen muss, sondern dass die Ehre Israels verloren ist 1 Sam. 4. 21, Jephtahs Tochter weint nicht darüber, dass sie sterben, sondern dass sie kinderlos sterben muss Jud. 11. 36. ihrem eigenen Tode sieht die Hagar getrost entgegen, nur das Sterben des Kindes vermag sie nicht anzusehen Gen. 21, 16. Ja. werden die Verhältnisse widrige, bietet das Leben die Güter nicht, die man von ihm beansprucht, so wünscht man sich sogar den Tod herbei, wenn man ihn sich nicht vollends mit eigener Hand verschafft. „Schaffe mir Kinder, wo nicht, so sterbe ich,“ spricht Rahel, als sie die Schmach der Kinderlosigkeit zu treffen scheint Gen. 30, 1. Ja, schon bei einfachem Ärger ist dem Simson das Leben verleidet Jud. 16, 16 (vgl. später 1 Reg. 19, 4; Jona 4, 3). Will Gott dem Volke nicht vergeben, so bittet Mose seinen Namen aus dem Buche des Lebens auszustreichen Ex. 32, 32. Daher sind uns auffallend viele Selbstmorde aus Altisrael überliefert. Abimelech fordert, um der Schande zu entgehen, seinen Diener auf, seinen Tod zu beschleunigen Jud. 9, 54. Simson macht seiner Schande durch Selbstmord ein Ende 16, 30, Saul beugt der Verhöhnung seitens der Philister dadurch vor 1 Sam. 31, 4f., Ahitophel erhängt sich sogar, als er sieht, dass sein Rat von Absalom missachtet wird 2 Sam. 17, 23.

Das richtige Urteil ist also dies. Durchschnittlich ist dem Altisraeliten nicht der Tod an sich ein Übel, sondern der Tod als Trennung vom irdischen Glück. Als solchen empfindet er ihn besonders in 3 Situationen. Entweder wenn er plötzlich durch gewaltsamen, vorzeitigen, frühen Tod herausgerissen wird aus dem Genusse der Güter des Lebens 1 Sam. 6, 19ff.; 2 Sam. 1, 20ff.; 6, 6f.; 14, 7, oder wenn er einen schimpflichen Tod stirbt, durch den sein Name für alle Zeiten verunglimpft, also von der Hand Unbeschnittener oder eines Weibes Jud. 9, 54; 15, 18; 1 Sam. 31, 4 (ein מות נָבָל 2 Sam. 3, 33), oder endlich, wenn der Tod unter besonders traurigen Verhältnissen, bei tiefem Leide

des Sterbenden stattfindet Gen. 37, 35; 42, 38; 44, 29, 31; 1 Reg. 2, 5 ff.; Gen. 15, 15, denn man nimmt an, dass dies seine Schatten auch noch auf das Leben im Hades hinüberwirft. Anderseits kann unter besonderen Umständen auch der Tod zu einem Gute, zu einer Erlösung von irgend welchen Übeln des Lebens, insbesondere von dem der Schande werden.[1])

Das ist in den Hauptzügen Altisraels Stellung zu den natürlichen Gütern des Lebens: was dieses ihm bietet, dessen sucht es mächtig zu werden. Die einzelnen Güter gegeneinander abgewogen, nachgedacht, welches ihm als das erstrebenswerteste erschiene, hat Altisrael noch nicht. Auch einen eigentlichen Terminus für „Glück" besitzt es noch nicht. Wollte es kurz ausdrücken, wonach sein Herz stand, so wird es das einfach mit שָׁלוֹם Num. 6, 26 oder הַטּוֹב bezeichnet haben vgl. Gen. 2, 17 ff.; 2 Sam. 16, 12; 19, 36, auch Hos. 8, 3; Jes. 7, 16; Micha 1, 12; Jer. 5, 25 oder es half sich mit dem Ausdruck יַצְלַח בַּכֹּל Gen. 39, 2. Kraft, Gesundheit und Schönheit, Kriegsruhm und Beute, Freiheit und Vaterland, reiche Viehherden, Felder und Weinberge, frohe Feste, Freundschaft und Frauenliebe, grossen Kinderreichtum und einen geachteten Namen, Klugheit und schliesslich das ganze Leben als Inbegriff all dieser Güter, das ist es, was das Sehnen und Verlangen des Volkes in sich fasst. Allem diesen gibt es sich rückhaltlos, mit der Glut, dem tiefen und heissen Empfinden des Orientalen hin, freut sich seiner in naiver, unbefangener Weise. Je reicher jemand im Besitze eines dieser Güter, um so mehr wird er für das Volk Idealgestalt. So pulsiert in den Adern Israels dasselbe Blut, welches wir überall finden, wo überhaupt

[1]) Auf eine von dieser Durchschnittsbeurteilung des Lebens und Todes wesentlich verschiedene Auffassung kommen wir § 6 I zu sprechen. Die hier skizzierte erinnert ja lebhaft an die vieler anderer antiker Völker. Auch der Grieche Timanthes wünscht sich den Tod, da er den Bogen nicht mehr spannen kann vgl. Nägelsbach: Nachhomeriche Theologie p. 393. Am lebhaftesten aber werden wir hier an die alten Araber erinnert. Vgl. das Lied Maleks Ben Nuweira: „Ich weiss es wohl, es hilft kein Widerstreben, mich rafft der Zeitlauf, doch, siehst du mich beben?" (Hamasa, übers. v. Rückert II. 258, 1.) „Es ist ihm ein schrecklicher Gedanke zu sterben, bevor er sein bestimmtes praktisches Ziel erreicht hat, aber er stirbt ruhig, nachdem er so weit ist" (Wellhausen: Skizzen III p. 195).

das natürliche Menschenherz sehnend und verlangend klopft. Aber wie je nach den verschiedenen Ländern, Zonen, Volkscharakteren und sozialen Verhältnissen es immer einzelne Güter sind, die besonders im Vordergrunde des Interesses stehen, so sind es in Altisrael drei, die besonders hervorstechen: Kriegsruhm, Wohlstand und Kinderreichtum.[1])

§ 4. Die religiöse Wertung der natürlichen Lebensgüter in Altisrael.

Ist also Israel in der ersten Periode seiner Geschichte ein Naturvolk wie alle andern? Nach dem Bisherigen könnte es so scheinen, und absichtlich haben wir zunächst jene Seite in Altisraels Denken, Sehnen und Fühlen herausgestellt, damit es um so klarer wird, was die göttliche Offenbarung aus diesem Volke mit einem echt menschlichen Herzen gemacht hat, wie es durch dieselbe im Laufe eines allmählichen geschichtlichen Prozesses umgewandelt und wiedergeboren ist. Seit der Stiftung seiner Religion hat Israels Stellung zu den natürlichen Gütern und Übeln des Lebens noch eine wesentlich andere Seite, sie besteht in der religiösen Beurteilung und Wertung aller jener. Und findet sich auch eine solche bei jedem Volke der Erde, so ist sie doch in Israel von vornherein eine eigenartige gewesen, die den Keim enthielt zu einer grundsätzlich andern Auffassung dieses ganzen irdischen Lebens mit allen seinen Gütern und damit die Wurzel zu einem neuen Leben, wie es sonst kein Volk der Erde in seiner

[1]) Von diesem Gesichtspunkte aus Altisrael mit anderen antiken Völkern zu vergleichen, würde interessant sein, indes jenseits unserer Aufgabe liegen. Vgl. einmal Mommsen: Römische Geschichte I p. 857, Schmidt: Die Ethik der alten Griechen I p. 5. In vieler Beziehung stehen ihm natürlich am nächsten die alten Araber; hier wie dort dasselbe Verlangen nach Kriegsruhm, dasselbe stolze Ehrgefühl, dieselbe Furcht vor dem Spott der Feinde. (Vgl. z. B. Lieder der Hudhailiten ed. Wellhausen: 139, 142, 144, 157, 158, die Heldenlieder der Hamasa u.s.w.) Aber daneben sind es hier mehr die Güter des ungezügelten Beduinenlebens: Freiheit, Wein, Spiel und Liebe, dort die der Ansässigkeit und Kultur: Besitz, Vaterland, Weisheit, Friede, die hervortreten.

religiösen Entwickelung gefunden hat. die Möglichkeit. neben den verschiedenartigen Gütern dieser Zeit sich ein höchstes ewiges zu erringen. Drei Seiten in der religiösen Lebensbetrachtung Israels sind hierbei ins Auge zu fassen: Quelle. Zweck und Inhalt der Güter.

I. Dieses ganze Leben mit all seinen Gütern ist dem Israeliten kein natürliches, es steht ihm vielmehr mit all seinen, auch noch so verschiedenartigen Beziehungen unter unmittelbarer Leitung Jahwes, seines einigen Gottes. Alle einzelnen Güter sind Gaben dieses, ihn bittet man um sie, von ihm empfängt man sie. Den Unterschied zwischen einem natürlichen Gute und einem durch Gott geschenkten kennt man schlechterdings nicht, profane und religiöse Betrachtung fallen nicht auseinander, das Natürliche ist in dieser Beziehung das Göttliche. Dabei ist selbstverständlich diese Identität nicht eine derartige, dass der Israelit sein Augenmerk zunächst auf das natürliche Werden und Entstehen jener Güter richtet und dass die Frommen des Volkes dann in sinnender Betrachtung hierfür Gott einsetzen, oder gar, dass man die dem natürlichen Geschehen zu Grunde liegende Kraft etwa Gott nannte, es handelt sich hier um alles andere eher als um fromme Betrachtungs- und Redeweise. Es handelt sich Altisrael um die gewisseste Realität, um thatsächliche Erweise einer lebendigen Person, deren man ebenso sicher ist wie des eigenen Lebens (vgl. den Schwur: חַי יהוה 1 Sam. 25, 34; 26, 10; 2 Sam. 14, 11). Wenn auch das Wort Duhms (Theologie d. Proph. p. 75), „so wahr Jahwe lebt“ sei der einzige Glaubensartikel der alten Volksreligion gewesen. nicht zutrifft, der erste war er allerdings. Dieser lebendige Gott ist auf dem Sinai Israels Gott geworden, hat sich dies Volk als sein Volk erwählt (vgl. Amos 3, 2 Heft I p. 60–70). Jedes einzelne Gut, sei es, was es sei, ist nun eine Gabe aus seiner Hand. Die ganze Welt ist jetzt dem Volk insofern ein Tempel Jahwes, als es überall die unmittelbaren Wirkungen seiner Macht sieht, seine Nähe spürt, das ganze Leben eine beständige Kette seiner Schickungen. Nicht dies ist also fromme Auffassung oder Darstellung, sondern umgekehrt, vereinfachende, abgekürzte Darstellung ist es nur, wenn einmal gesagt wird: „Israel siegte“ u. dgl. 2 Sam. 10. 15, 18; 1 Sam. 4, 10. Die damit gemeinte

Realität ist für Altisrael gerade: Jahwe gab den Sieg. Dies ist überall in der Volksanschauung das prius, gerade nur, weil die Darsteller so vollständig dessen sicher sind, dass Jahwe alles schafft, wie ihres eigenen Lebens, haben sich die vereinfachten Redeweisen eingebürgert.[1]) Dies ist zunächst zu erweisen.

Wenn wir die Quellen prüfen, so ist zu konstatieren, dass es eine Periode, in der Altisrael irgend eines der natürlichen Güter noch nicht unmittelbar auf Jahwe zurückgeführt, überhaupt nicht gegeben. a) Alle Kriege, die Israel führt, sind auch Jahwes Kriege Ex. 17, 11. Er ist der grosse unsichtbare Alliierte, der vor oder über Israel herzieht, wenn es in die Schlacht rückt vgl. Jud. 5, 4 f., 20; Num. 10, 35; Ex. 15, 3; 1 Sam. 4, 7; 2 Sam. 5, 24. Daher lautet der Schlachtruf: ein Schwert Jahwe und Gideon 7, 18, oder: Jahwe ist mein Banner Ex. 17, 15. So ist es denn er, von dem Gideons Jud. 7, 15, Jephtahs Sieg 11, 24. 32, von dem ausschliesslich Simsons Kraft stammt 13, 5; 14, 6; 15, 14, 18; 16, 28. Sauls wie Davids Kriege und Siege sind seine Kriege, seine Siege 1 Sam. 11, 6; 14, 23; 18, 17; 23, 10 f.; 25, 28; 2 Sam. 5, 24; 8, 6; ebenso verleiht er aber auch den einzelnen Heldenthaten Erfolg 1 Sam. 14, 6, 12. Er war's, der die Feinde in Abrahams Hand gegeben Gen. 14, 20, der Joseph Gen. 49, 24 wie Gesamtisrael Deut. 33, 27 den Sieg verleiht, der die Ägypter vernichtete Ex. 15, 4. Jahwe macht Israel Völker unterthan Gen. 27, 29, verleiht die Kriegsbeute 1 Sam. 30, 23. Jahwe gewährt auch die Stillung der Rache Jud. 16, 28; 1 Sam. 15, 2; 25, 22; 2 Sam. 4, 8. Ebenso ist er es, der dem Volke wie dem einzelnen die Freiheit verleiht Gen. 15, 13 f.; 9, 25, 27; Ex. 3—10; Num. 23, 22; 24, 8, weswegen der Verzicht auf dieselbe vor seinem Antlitz stattfinden muss Ex. 21, 6, der Israel das Vaterland geschenkt hat Ex. 15, 13. 17; Deut. 34, 4; Jos. 1—10. Und

---

[1]) David z. B. würde höchst erstaunt sein, wenn er wüsste, dass man gegenwärtig darüber streitet, ob seine Qinah 2 Sam. 1 ein religiöses oder ein weltliches Lied zu nennen sei, wie, ob er nach Amos 6, 5 ein religiöser oder ein weltlicher Dichter gewesen. Religiös war hier jedes Lied, auch wo zufällig einmal Jahve als die prima causa alles Geschehens nicht genannt. Übrigens vgl. 2 Sam. 1, 20 f.

gerade als Jahwes Wohnung, Stätte und Erbteil hat dies Land nun eine solche immense Bedeutung für das Volk 1 Sam. 26, 19. Er wiederum schenkt auch die Ruhe, den Frieden Num. 6, 26; 23, 23; 24, 8 f.; Deut. 33, 12.

b) Das zweite Hauptgut, um das sich die Gedanken Israels drehen, der Wohlstand, kommt in gleicher Weise lediglich aus Jahwes Hand. Er gibt ja allein Regen, Tau und Sonnenschein Gen. 27, 27 f.; 49, 25 f., daher kommt von ihm Speise und Trank Jud. 15, 18, auch das Köstlichste, was die Sonne hervorbringt, das Köstlichste, was die Monde sprossen lassen, das Beste der uralten Berge, das Köstlichste der ewigen Hügel der Erde und ihrer Fülle Deut. 33, 14 f. vgl. v. 11, 23. Auf ihn allein wird der Wohlstand Abrahams zurückgeführt Gen. 24, 35 — kein Mensch soll sprechen: Ich habe Abraham reich gemacht 14, 23 —, der Isaaks 26, 12 wie Jakobs 27, 28; 32, 11. Umgekehrt stammen auch alle Hungersnöte von ihm 2 Sam. 21, 1; 24, 13.

c) Ohne weiteres folgt hieraus, dass Jahwe der Geber irdischer Freude. „Was mir irgend zu Heil und Freude dient, sollte er das nicht sprossen lassen?“ singt David 2 Sam. 23, 5. Und daher ist umgekehrt auch der Trübsinn, die Melancholie von ihm gesandt 1 Sam. 16, 14. d) Insbesondere ist er es weiter, der Kindersegen schafft. Er ist es, der die Unfruchtbaren fruchtbar macht Jud. 13, 2 ff.; 1 Sam. 1, 2 ff.; Gen. 18, 10 ff.; 25, 21; 29, 3; 30, 22. Jakob spricht zur Rahel: „Bin ich denn an Gottes statt? Er ist es, der dir die Leibesfrucht versagt hat“ 30, 2. So ist er es denn auch, der den Vätern die Nachkommenschaft verheisst, zahlreich wie der Sand am Meer 12, 2; 13, 15; 22, 17; 28, 14; 46, 3; 48, 9. 11. 16. e) Nicht minder ist es aber auch Jahwe, der jemandem der Menschen Gunst und Neigung verschafft Gen. 26, 28 ff.; 39, 3 ff., 21; 1 Sam. 18, 28, er rührt ihnen dann das Herz 1 Sam. 10, 26. Anderseits gibt er den einzelnen der Verachtung seiner Mitbürger preis 2 Sam. 16, 10, reizt einen wider den andern auf 1 Sam. 26, 19. Er gibt und nimmt die Schande Gen. 30, 23; 1 Sam. 1, 11; 2 Sam. 16, 12. f) Die Freundschaft ist ein Jahwebund 1 Sam. 20, 8, 42; 23, 18 vgl. 18, 3, wie dieser es auch ist, der die Liebe des Mannes zum Weibe schafft Gen. 29, 32; 30, 20.

g) Auch die Weisheit wird auf Gott, der alle guten Gedanken eingibt, als Quelle zurückgeführt, indem sie unmittelbar mit Gottes Geist identifiziert wird Gen. 41, 37 f. vgl. auch 2 Sam. 14, 20; 19, 28. Besondere Gaben wie z. B. die der Traumdeutung verleiht derselbe natürlich ebenfalls vgl. Gen. 40, 8; 41, 16. h) So ist denn Jahwe schliesslich der, von dem das ganze Leben des Menschen abhängt 1 Sam. 26, 24, der es geben wie nehmen kann 2 Sam. 12, 14, 22. Bei ihm ist das Leben eingebunden in das Bündel der Lebendigen 1 Sam. 25, 29; er streicht auch anderseits aus dem Buche des Lebens aus Ex. 32, 33. Er lenkt jeden Schlag, ob er tödlich wirken soll oder nicht Ex. 21, 13.

Was wir hier betreffs der einzelnen Güter ausdrücklich ausgesagt fanden, das bestätigt sich nun indirekt durchaus durch die gottesdienstlichen Feste, die das ganze Leben des Israeliten begleiten. Für die Geburt eines Kindes wird ein Opfer veranstaltet, Jahwe gehört die Erstgeburt der Söhne Ex. 22, 28, die Entwöhnung wird gottesdienstlich gefeiert Gen. 21, 8; 1 Sam. 1, 24. Bei der Weinlese wie bei der Aussaat, den Erstlingen und der Ernte feiert man Feste und gibt Jahwe als seinen Anteil das Vorzüglichste Ex. 22, 28; 23, 16, 19; 34, 23; Jud. 9, 27; 1 Sam. 25, 8; Gen. 4, 2 ff. Zieht man in den Krieg, so opfert man ihm 1 Sam. 13, 8 f., kehrt man glücklich heim, desgleichen 1 Sam. 15, 30, ihm wird ein Teil der Beute geweiht Jud. 8, 27; 1 Sam. 21, 10; 2 Sam. 8, 11 (findet der חֵרֶם Anwendung, sogar die ganze 1 Sam. 15; Jos. 7). Sobald irgend etwas Frohes sich ereignet, veranstaltet man ein Fest Jahwe zu Ehren oder thut ein Gelübde für den Fall, dass es sich ereigne Jud. 11, 30; 1 Sam. 1, 11 f.; 2 Sam. 15, 8; Gen. 28, 20 ff. Wenn sich also aus den wenigen uns erhaltenen Quellen nicht gerade statistisch für alle Güter nachweisen lässt, dass Jahwe als ihr Geber aufgefasst, so ist doch auf Grund des Erörterten ganz selbstverständlich, dass es thatsächlich kein Gut gegeben, welches man nicht auf ihn als Urheber zurückgeführt. Will man noch einen besondern Beweis dafür, so können einen solchen Stellen liefern, in denen ausgesprochen, dass Jahwes die ganze Erde, dass ihm nichts zu thun unmöglich Gen. 18, 14, 25; Ex. 8, 18; 9, 29; 1 Sam. 14, 6. Ja, das gesamte irdische Glück, das יַצְלַח בַּכֹּל ist identisch mit dem: Jahwe ist mit ihm

Jud. 6. 12; 1 Sam. 16. 18; 18. 28; 2 Sam. 5. 10; 1 Reg. 1. 37; Gen. 21. 20. 22; 24, 1. 31; 28. 15; 39. 2. 23.

Ist es so im allgemeinen gewiss, dass der Altisraelit in allen natürlichen Gütern Gaben Jahwes seines Gottes gesehen, so erübrigt doch noch eine nähere Erörterung der Frage, ob ihm überhaupt schon der Gedanke gekommen, es könne ihm eins jener Güter zu teil werden oder eins jener Übel widerfahren, ohne dass unmittelbar beides von Jahwe gesandt sei. Nun ist hier ja nicht der Ort, erst darzuthun, dass auch schon von Altisrael als illegitim empfunden, irgend ein natürliches Gut oder Übel (in Kanaan) auf einen anderen Gott als Jahwe oder auch auf die Geister und Manen der Abgeschiedenen zurückzuführen. Wir müssen das hier als von anderen oder uns selbst anderweitig Nachgewiesenes ansehen.[1]) (Vgl. bes. Bäthgen: Beiträge I p. 189—252, König: Hauptprobleme p. 12—38, unsere Beiträge Heft I p. 181—89.) Alle die unheimlichen Mächte, die sonst antiken Völkern den Bestand ihres Glückes so unsicher machen, existieren für Israel im allgemeinen nicht: „Wie soll ich verfluchen, den Gott nicht verflucht und wie soll ich verwünschen, den Jahwe nicht verwünscht? Keine Beschwörung haftet an Jakob und keine Bezauberung an Israel“, so spricht der heidnische Seher Num. 23. 8, 23. Erstorben ist damit der Wurm, der bei allen anderen Völkern immer an der Wurzel des irdischen Glückes nagt, die beständige Furcht, es zu verlieren (vgl. Nägelsbach: Homerische Theologie p. 334 ff.; Nachhomerische Theologie p. 373). Aber es wäre ja möglich, dass Altisrael schon stellenweise oder auf einigen Lebensgebieten durch Beobachtung der ständigen, gesetzmässigen Wiederkehr der Dinge so an das regelmässige Verbundensein von irdischer Ursache und Wirkung gewöhnt war, dass es darüber die tiefere Ursache, Gott, ganz vergessen, oder auch dass es bei aussergewöhnlichen Ereignissen dieselben nicht auf diesen zurückgeführt, sondern etwa auf ein zufälliges Zusammentreffen besonderer Umstände.

[1]) Anderseits lag ja gerade hierin von vornherein die besondere Versuchung zum Abfalle an die Baale, weil eben diese nach Auffassung der kananitischen Urbevölkerung es waren, welche einen guten Teil der Gaben, die Israel von Jahwe erwartete, insbesondere reiche Ernten schon von jeher verliehen hatten vgl. Hos. 2, 10 ff.

Was nun zunächst dies letztere anbetrifft, so bedarf es wohl keines weiteren Beweises, dass Altisrael bei allem aussergewöhnlichen Geschehen zwar göttliche Wunder überall schaute, in jeder Hungersnot, jedem Gewitter, jedem unerwarteten Sieg, jeder Spätgeburt, dass es dagegen einen sogen. Zufall überhaupt nicht kannte. Nein, sogar ein unvorsätzlicher Totschlag ist Gottes Werk Ex. 21, 13. Es ist interessant, dass die einzige Stelle, an der vom Zufall מִקְרֶה die Rede, gerade ein Wort aus Philistermund ist: „Wenn sie den Heimweg antritt, dann hat er uns dies grosse Unheil zugefügt, wenn nicht, so wissen wir dann, dass nicht seine Hand uns getroffen hat, auf einem Zufall beruhte, was uns widerfahren ist“ 1 Sam. 6, 9. Vielleicht möchte man hierher auch das Davidswort 1 Sam. 26, 10 ziehen wollen. indem man übersetzt: „Sicherlich wird entweder Jahwe ihn schlagen oder es kommt (von selbst) sein Todestag.“ (So z. B. Kautzsch: D. heil. Schr.) Doch da in diesem Falle c ganz überflüssig nachhinkt, hat man das אוֹ — אוֹ als explikativ zu „Jahwe wird ihn schlagen“ zu fassen: nein, Jahwe soll ihn schlagen, sei es dass sein Tag kommt und er stirbt, sei es dass er im Kriege unterliegt und hingerafft wird. Also wird umgekehrt gerade hier sowohl der sogen. natürliche Tod im hohen Alter wie der vorzeitige im Kriege auf Jahwe zurückgeführt.

Einen Unterschied von göttlicher Wirkung und natürlichem Geschehen bei der Entstehung der irdischen Güter kannte prinzipiell also Altisrael nicht, war sich eines solchen überhaupt noch nicht bewusst geworden. Aber thatsächlich existiert hier ja ein gradueller Unterschied. Es gab natürlich auch damals Ereignisse, wo die natürlichen Ursachen dem menschlichen Auge vollständig verborgen waren, wo Jahwes Eingreifen alles bedeutete, und wieder andere, wo man sah, dass ohne menschliches natürliches Zuthun nichts geschehen konnte. Man musste beispielsweise sehen, dass in einer Schlacht die Anzahl der Truppen, die Kraft, der Mut, die Ausrüstung vielfach eine grosse Rolle spielten. Wie löste in solchen Situationen praktisch Altisrael das Problem des Gegensatzes von göttlichem Wirken und natürlichem bezw. durch Menschen hervorgerufenem Geschehen?

Wenn wir auf diesen Punkt hin die Quellen prüfen, so finden

wir bald, dass eigentlich nur das Zustandekommen eines Gutes einer näheren Erörterung bedarf. Wenn nämlich das Volk nur einen Gott als den seinen anerkannte und diesen als seinen Herrn bezeichnete, so ergibt sich eigentlich aus den äusseren Verhältnissen des damaligen Lebens ganz von selbst, wie es die Entstehung der einzelnen Lebensgüter beurteilen musste. Wie entstand damals irdischer Wohlstand? Handel, Gewerbe, Kunstfertigkeiten, bei denen infolge des verschiedenen Geschickes, Fleisses und Strebens des Menschen sich bald verschiedene Stufen im Erfolge zeigen, gab es damals, wie wir gesehen, noch nicht oder waren doch erst in den Anfängen begriffen, bei dem Ackerbau und der Viehzucht jener Zeit bedeutete Sonne, Regen und Tau, fette Weide und Fruchtbarkeit, mithin der unmittelbare Segen Jahwes alles.[1]) Kinderreichtum beruht ebenfalls auf der Fruchtbarkeit, die sich kein Mensch geben oder nehmen kann, auch hier war alles Jahwes Werk. Die Liebe der Mitmenschen gab Jahwe allein denselben ins Herz, die durchschnittlich einflussreichste soziale Stellung war einfach durch das Alter — reine Gottesgabe — bedingt. Die harmlosen Freuden jener Zeit lehnten sich unmittelbar an die Geschenke Gottes an, die Stimmungen der Freude wie der Trauer legte er in das Herz. Wohl hatte ja die verschiedene menschliche Beanlagung auch damals schon ihre Bedeutung, aber sie trat im friedlichen Leben doch so sehr zurück, dass man ihr noch nicht irgend welchen selbständigen Wert beimass, auch sie war nur ein Zeichen, dass Jahwe mit dem Betreffenden war 1 Sam. 16, 18; Gen. 39, 2, 21.

Konnte es auf diesen Gebieten nach den damaligen Verhältnissen überhaupt kaum zu einem Konflikte in den Anschauungen kommen, so allerdings auf einem anderen, bei kriegerischen Unternehmungen, bei Kampf und Sieg. Hier musste sich ja auch damals schon der Erfahrung die Thatsache aufdrängen, dass eine grosse Rolle die Ausrüstung spielte — man denke an die ge-

[1]) Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass die Arbeit nicht damals schon ihre Bedeutung gehabt Gen. 3, 19; Ex. 23, 12. „Von freiwilliger Fruchtbarkeit war das Land nicht, die Wüste frass um sich, wo ihr nicht entgegengearbeitet wurde." Wellhausen, Gesch. p. 60. Aber dem in die Erde gesenkten Samen wie den Herden gab doch nur Gott Gedeihen.

fürchteten Kriegswagen der Kananäer Jud. 1, 19; 5, 6 u.s.w. —, dass weiter die Zahl der Streitkräfte einen bedeutsamen Faktor bildete und endlich, dass vor allem persönliche Kraft, Mannhaftigkeit und Mut einzelner von ausschlaggebender Bedeutung werden konnten. Nun haben wir ja gerade schon bewiesen, dass man alles dies prinzipiell auf Jahwe als den einzigen Geber zurückführte. Aber die Frage ist jetzt die: wenn man sich praktisch vor der Schlacht befand, worauf legte man den Nachdruck, und, wenn etwa der Sieg errungen, schrieb man ihn ausschliesslich dem göttlichen Schlachtenlenker oder auch menschlicher Tüchtigkeit zu? Die Antwort, die wir darauf finden, ist diese: nach altisraelitischer Anschauung war beides so eng und unzertrennlich miteinander verbunden, dass wohl bald einmal das eine bald das andere mehr betont werden konnte, doch aber dann immer das eine in dem anderen mitgedacht war, eine wirkliche Scheidung war hier auch praktisch Altisrael einfach unmöglich. Einige Beispiele mögen das belegen. Man sehe sich auf diesen Punkt hin einmal das Deboralied an. Es wird nicht geleugnet, welchen Anteil an dem Siege die anfeuernde Debora, eine Mutter in Israel und durch sie auch Barak hatten Jud. 5, 7, 12. Und ebenso ist gewiss ein guter Teil des Sieges den Leitern Israels v. 9, den Gebietern und Fürsten v. 14f., den Recken v. 22 zugeschrieben. Gepriesen wird besonders die Jael v. 24—27. Und doch war es Jahwe, der stritt v. 20, 23, Jahwe, der den Sieg errang v. 4f., 31. Umgekehrt war es dem Israeliten selbstverständlich, dass Jahwe dem Saul und David ihre Siege verliehn 1 Sam. 14, 23; 17, 45, dennoch erschallt das Jubellied der Frauen: „Saul hat seine Tausende erschlagen, David aber seine Zehntausend“ 18, 7. Auch ein Beispiel für die Gedanken vor der Schlacht ist uns erhalten. Joab spricht vor Beginn des Kampfes mit den Ammonitern: „Sei mannhaft und lass uns mannhaft auftreten für unser Volk und für die Städte unseres Gottes — Jahwe aber möge thun, was ihm wohlgefällt“ 2 Sam. 10, 12. So sicher man also auf der einen Seite dem Grundsatze folgte: „wie der Mann so seine Kraft“ Jud. 8, 20, so sicher wusste man daneben, dass an Jahwes Segen alles gelegen. Das eine liegt in dem andern, man ermannt sich eben in Jahwe 1 Sam. 30, 6. und

der mit elementarer Gewalt hervorbrechende Mut ist der Geist dieses Jud. 3. 10; 6, 34; 11. 29; 13. 25; 14. 6. 19; 15. 14; 1 Sam. 11. 6.

Woher nun dies einzigartige Ineinander von göttlicher Wirkung und natürlichem Geschehen? Zunächst muss man auch hier die äusseren Verhältnisse ins Auge fassen. In jener ganzen Ära kann von einem stehenden Heere ebensowenig die Rede sein wie von einer ausgebildeten Kriegskunst. Je weniger diese vorhanden. um so mehr bedeuten persönliche Kraft. Mut und Begeisterung. Und diese wieder können viel unmittelbarer als göttliche Gaben. als ein Wehen seines Geistes verspürt werden. denn geschickte Taktik. raffinierte Kriegsinstrumente und Schutzmittel. Wir werden daher sehen. wie begründet später die Polemik der Propheten gegen Rosse. Kriegswagen und Burgen war. Ausserdem spielen natürlich in einer Zeit, wo die technischen Hilfsmittel noch ganz im argen liegen. Terraineigentümlichkeiten. ein See. Fluss oder Wald, oder vollends besondere Naturerscheinungen. ein Gewitter. plötzlicher Regen oder Sturm, vollends eine Sonnenfinsternis eine viel grössere Rolle und unmittelbarer sieht man in allem diesen die Hand Gottes 1 Sam. 14, 15; 2 Sam. 5. 24; 18, 8 u.s.w.

Und doch haben wir sicher in diesem Punkte damit erst die halbe Antwort. Hiermit allein erklärt sich doch die naive Sicherheit nicht. in der das Volk. welches mit eigenen Augen sah, wie in den Schlachten das menschliche Thun auch eine Rolle spielte. dasselbe daher auszubilden und anzufeuern strebte und doch dann jeden Sieg als reine Gabe Gottes hinnahm. Denn dann müsste ja die Anschauung bei allen Völkern der Erde eine gleiche sein in der Periode. in der sie sich auf einer ähnlichen Kulturhöhe befinden wie damals Israel. Das bestätigt sich aber durchaus nicht.[1]) Und so werden wir darauf geführt. einen weiteren Grund in der speziellen Eigentümlichkeit des israeli-

[1]) Man vgl. nur die arabischen Heldenlieder. Hier ist es der Mann allein, der alles schafft. Er blickt zu keinem Gotte auf, wenn er in den Kampf jagt. Wohl hat Allah ja schliesslich alles zuvor bestimmt, aber dieser ist eben nichts weiter als das Verhängnis. Hier heisst es: homo tantum et audacia. Vgl. Wellhausen, Skizzen III p. 195.

tischen Gottesglaubens wie in der Eigenart der Geschichte, die das Volk durchlebt, zu suchen. Hat man nämlich mit Recht immer betont, dass der semitische Gottesglaube im allgemeinen schon den Charakter an sich trägt, dass die Götter als Herren aufgefasst werden (vgl. מֶלֶךְ אָדוֹן בַּעַל), so gilt dies von Jahwe ja ganz besonders Ex. 20, 3. Und wie durch jenes schon involviert wird, dass man die Gottheiten als absolut, als ohne Zwischenursachen handelnd ansah, so gilt auch dies wieder von ihm in einzigartiger Weise.[1]) Ja, er ist lebendige Persönlichkeit, nicht nur mächtig, sondern auch gnädig, er hat Israel eine Geschichte durchleben lassen, die eine fortlaufende Kette von Ereignissen war, bei denen er gerade ohne jegliche menschliche Vermittelung handelte.

An der Spitze der Geschichte Israels steht ein Ereignis, das das Volk im Liede feiert: „Singt Jahwe ein Lied, denn hoch erhaben ist er — Rosse und Reiter hat er ins Meer gestürzt“ Ex. 15, 21. Das hat Israel durch alle Zeiten hindurch festgehalten, kein menschlicher Arm hat geholfen, Gott allein hat durch sein zorniges Schnauben die Wasser wie einen Damm stehen lassen, bis Israel hindurchzog, hat dann mit seinen gewaltigen Wassermassen der Ägypter Heere bedeckt und so seinem Volke Freiheit und Existenz geschenkt. Daraus hat es für immer gelernt, dass Jahwe für Israel streiten kann, auch wo es sich selbst ganz ruhig verhält Ex. 14, 14, 25; 17, 11; Num. 24, 8; Deut. 33, 29; Gen. 15, 2. Bei der Eroberung des Landes wiederholte sich das. Wenn stellenweise auch durch geschickt gelegte Hinterhalte vgl. Jos. 8, überwiegend doch durch wunderbare Ereignisse, in denen Jahwe allein der Handelnde war, durch Erdbeben, Verlängerung des Tageslichts, Hornisse u.s.w.,

---

[1]) Vgl. die zutreffende Charakteristik von Grau: „Wenn irgend eine der mannigfaltigen natürlichen Existenzen den Indogermanen beschäftigt, sei es nun, dass dessen Phantasie und künstlerische Anschauung oder sein Erkenntnistrieb dadurch angeregt wird, und wenn derselbe in der Erfassung dieses endlichen Wesens aufgeht, wird der Semite dagegen sogleich von diesem abgeleitet und auf die unendliche Kausalität dahinter hingeführt.“ Semiten und Indogermanen p. 74. Auch von demselben: Gottes Volk und sein Gesetz p. 28 f., 32.

vollzog sich dieselbe Jos. 6, 6; 8, 18; 10, 10 f.; 11, 6 f., so dass der scheidende Josua ausdrücklich betonen kann: „Nicht durch dein Schwert und deinen Bogen geschah es“ 24, 12 b.[1]) Dasselbe sehen wir bei den Kämpfen, durch welche die Okkupation erst perfekt wird. Sterne und Bäche beteiligten sich nach dem Deboraliede an dem Kampfe Jahwes mit den Kananitern Jud. 5, 20 f. Mit nur 300 Mann überfällt Gideon das Midianiterlager, als ihm der Auftrag geworden: „Auf brich drunten ins Lager ein, denn ich habe es in deine Gewalt gegeben“ 7, 9—22,[2]) vgl. 6, 24. Jephtahs Sieg über die Ammoniter resultiert lediglich aus einem Gelübde, welches er Jahwe gethan „und Jahwe gab sie in seine Gewalt“ 11, 30—33. Simson besitzt seine Kraft nur als Gottgeweihter, sobald das äussere Symbol dieses Standes entfernt ist, ist auch seine Kraft ein Nichts 13, 5; 16, 17. Der Geist Gottes und ein Schrecken Jahwes sind es, die Saul und sein Volk in den Kampf gegen die Ammoniter treiben 1 Sam. 11, 6, 7. Jonathan allein und sein Waffenträger führen den ersten Sieg über die Philister herbei, aber doch nur in dem Glauben: „Vielleicht wird Jahwe für uns streiten, denn für Jahwe besteht kein Hindernis durch viel oder durch wenig Hilfe zu schaffen“ 1 Sam. 14, 6, und als das Omen eingetroffen, in der Gewissheit: „Jahwe hat sie in unsere Gewalt gegeben“ 14, 10, 12. Ein Gottesschrecken thut das Übrige 14, 15, 20, 23, 45. Auch noch aus der Zeit Davids wird hie und da ein Ereignis berichtet, in dem sich zeigt, dass Jahwe allein den Sieg verleiht, so, als Eleasar allein den Philistern stand hält und auf sie einhaut, bis seine Hand ermattet und am Schwerte haften bleibt, so dass Jahwe an jenem Tage einen grossen Sieg schaffte 2 Sam. 23, 10 vgl. 5, 24.

Hat so auf dem Gebiete des Kampfes und Krieges die israelitische Tradition trotz der Begeisterung des Volkes für

[1]) Würde hier ein „damit u.s.w.“, eine Moral folgen, so wäre auch ich geneigt, die Stelle für nachsalomonisch zu halten. Vgl. den Exkurs.

[2]) Zu diesem Abschnitt ist später eine erweiternde Perikope v. 1—8, 12 gefügt, in der vollständig richtig und dem ursprünglichen Geschehen angemessen auf die religiöse Bedeutung jener Erzählung aufmerksam gemacht wird, aber gerade in diesem besonderen polemischen Hervorkehren der Tendenz v. 2 verrät sich die spätere Zeit.

Manneskraft mit Vorliebe solche Ereignisse festgehalten, in denen offenkundig das menschliche Zuthun gleich Null war, so zeigt sich auch noch auf anderen Gebieten die Tendenz des altisraelitischen Glaubens, Jahwe als den ohne alle natürlichen Zwischenursachen die Güter des Lebens austeilenden anzusehen. Insbesondere hat die Tradition gerade solche Erzählungen bewahrt, nach denen Jahwe unfruchtbaren Müttern, womöglich in hohem Alter Kinder verliehen, und gerade diese sind dann stets die berühmtesten Männer geworden Jud. 13, 3; 1 Sam. 1, 2 ff.; Gen. 18, 10 ff.; 21, 2 ff.; 25. 21; 30, 22. Ebenso hat Jahwe immer gerade Leute aus den geringsten Familien zu den höchsten Ehren gebracht Jud. 6, 15; 1 Sam. 9, 21; 15, 17; 18, 23 (vgl. auch Joseph, der in Knechtschaft Verkaufte Gen. 39, und Mose gerade aus dem verachteten Levi Gen. 49, 7). Dass Jahwe endlich gerade die Armen ganz ohne ihr Zuthun reich macht, zeigt insbesondere die ganze Jakobsgeschichte, deren Summe Gen. 32, 11 angibt: „Nur mit einem Stabe überschritt ich den Jordan und jetzt gebiete ich über zwei Heerlager." Welche herrliche Früchte dieser Grundsatz des israelitischen Gottesglaubens später gezeitigt, werden wir in B sehen.

So hat das Volk durch die Offenbarung dieses allmächtigen Gottes in der Geschichte es gelernt: wirkt er in grossen Dingen allein und ausschliesslich, wie viel mehr ist es dann auch er, dessen lebendigem Wirken da alles zu verdanken, wo Menschen ihr Teil mit dazu thun. Und damit schliessen wir diese Erörterung ab: in den sozialen und kulturellen Verhältnissen jener Zeit wie in der Eigenart der Religion Altisraels, in dem frischen und starken Glauben an Jahwe als den absoluten, lebendig wirkenden und sich gnädig herablassenden Herrn haben wir die Wurzel zu der einzigartigen Energie zu suchen, mit der Israel alle natürlichen Güter des Lebens als Gaben seines Gottes auffasste. Ja, wie ihm das ganze Land, in dem es wohnte, wirklich ein Haus, ein Tempel Jahwes war, so sah es auch in allen diesen, mochten nun natürliche Zwischenursachen vorhanden sein oder nicht, nichts als Wirkungen seines mächtigen, gütigen und gnädigen Herrn.

Ich weiss wohl, dass man in unserer Zeit vielfach geneigt ist, die Be-

trachtungsweise der ältesten israelitischen Geschichte, wie wir sie in den letzten Abschnitten skizziert, erst der späteren „erbaulichen“ Geschichtsdarstellung zuzuschreiben. Ich leugne auch gar nicht, dass eine solche später in einer Zeit, da das Volksgros über den Gaben den Geber vergessen, aufgetreten mit dem Bestreben, in der älteren Überlieferung auch da übernatürliche Ursachen ausdrücklich nachzuweisen, wo diese selbst die Vorgänge mehr als auf natürlichem Geschehen beruhend darstellte (vgl. z. B. 1 Reg. 20, 13 f. u. Heft I p. 133), und zugleich — womöglich polemisch — die Moral solcher Erzählungen hervorzuheben. Und doch ist das Wort Wellhausens (Prolegomena p. 254): „Je näher die Geschichtschreibung ihrem Ursprung ist, desto profaner ist sie“ ein zweischneidiges Schwert und hat schon zu manchem kritischen Fehlschluss Anlass gegeben. Eine „profane“ Geschichtschreibung im eigentlichen Sinne kennt Israel nur im allergeringsten Umfange, man kann dahin eigentlich nur die späteren Hofannalen rechnen und auch diese nur mit Vorbehalt. Vielmehr ist über allen Zweifel erhaben, wie aus unserer obigen Übersicht hervorgeht, dass gerade schon die ältesten Überlieferungen immer mit Vorliebe solche geschichtlichen Ereignisse festgehalten haben, in denen sich zeigte, dass der Mensch nichts, Gott alles ist, daher ist thatsächlich nur eine ausserordentlich feine Unterscheidungslinie zwischen dieser alten und jener späteren Geschichtsbetrachtung. Kämen nicht andere Momente, sichere historische Indizien u.s.w. hinzu, so wüssten wir bei manchen Abschnitten nicht, auf welchem Boden wir uns befinden. Im allgemeinen wird man, wie gesagt, an dem polemischen Hervorkehren der religiösen Moral ein richtiges Kriterium für spätere Abfassung haben (vgl. Jud. 7, 2; 1 Sam. 17, 47 u.s.w.) aber nimmermehr an der „religiösen erbaulichen Betrachtungsweise“. Wellhausen u. a. vergessen, dass eben sicher auch schon in Altisrael ein gradueller Unterschied in der Erzählungsweise gewesen sein muss. Es war etwas anderes, ob unter dem unmittelbaren Eindruck eines Sieges Jahwe zu Ehren ein Lied gesungen, etwas anderes, ob das Ereignis am häuslichen Herde, in den Thoren und an den Schöpfrinnen besprochen und erzählt wurde, und wieder etwas anderes, ob die Erlebnisse des Volkes an den Heiligtümern von Silo, Bethel, Rama, Gibea u.s.w. von den Priestern vorgetragen wurden, um die Freude vor Jahwe zu erhöhen und das Volk für ihn zu begeistern. Man sucht hier vielfach zu einem Nacheinander zu machen, was ein Nebeneinander war, handelt aber dabei noch lange nicht konsequent genug. Denn dann streiche man zunächst einmal das Deboralied, das die natürlichen Zwischenursachen des Sieges zwar erwähnt, aber in erster Linie doch gerade die „erbauliche religiöse“ Betrachtungsweise atmet Jud. 5, 4, 13, 20, 23, 31.

II. Wir müssen zum anderen unser Augenmerk auf den Zweck der natürlichen Lebensgüter in Altisrael lenken. Im allgemeinen ist ja der Zweck dieser bei allen Völkern der Erde der, das Sehnen und Verlangen des natürlichen Menschenherzens

zu stillen, es ist auf sie hin geschaffen, sie befriedigen dasselbe bis zu einem gewissen Grade und deswegen freut man sich ihrer. Neben diesem Zwecke, den wir natürlich auch in Altisrael finden, haben jene nun aber hier noch einen höheren, idealen, der innigst mit dem natürlichen verbunden, es ist der, dass sie ausnahmslos dazu beitragen, den Ruhm, den Namen des Gottes, der sie verliehen, auf Erden zu verherrlichen. So haben sie alle neben dem natürlichen auch einen religiösen Zweck, und gerade infolge dieses ist die Stimmung, in der Altisrael alle Lebensgüter empfängt, eine so einzigartig gehobene. Wie bei keinem anderen Volke ist sein Auge auf dieselben gerichtet, weil es sie eben noch unter einem besonderen Gesichtswinkel betrachtet, sie sind nicht nur Gaben Jahwes, sondern auch Zeugen seiner Macht auf Erden.

Um die Gedanken Altisraels in dieser Beziehung recht zu verstehen, müssen wir wieder von dem in I konstatierten Glaubensfundamente des Volkes ausgehen: Jahwe ist auf dem Sinai Israels Gott geworden, Israel sein Volk. Von da an berühren sich Jahwes Interessen mit denen Israels innigst. Alle die Kriege, die Israel führt, sind eigentlich Jahwes Kriege. Vielleicht das älteste Mosewort, das in seiner originalen Gestalt auf uns gekommen, lautet: „Hand angelegt an das Banner Jahs; Krieg hat Jahwe mit den Amalekitern auf ewige Zeiten“ Ex. 17, 16. Und ein anderes: „Mache dich auf, Jahwe! damit deine Feinde zerstieben und deine Widersacher vor dir fliehen“ Num. 10, 35. Bei den Kämpfen um Kanan lautet der Schlachtruf daher: „ein Schwert Jahwe und Gideon“ Jud. 7, 18. Dass Sauls und Davids Kriege Jahwes Kriege waren, haben wir schon gesehen 1 Sam. 11, 6; 14, 23; 23, 10 f.; 25, 28; 2 Sam. 5, 24; 8, 16. Die Feinde Israels sind direkt die Feinde Jahwes 1 Sam. 30, 26. Er verlangt deswegen auch seinen Teil an der Beute Jud. 8, 27; 1 Sam. 21, 10; 2 Sam. 8, 11, oft sogar die ganze in Gestalt des חֵרֶם Jud. 1, 17; 1 Sam. 15; 30, 17 (LXX); Jos. 7. Am kühnsten erscheint uns wohl die Ausdrucksweise im Deboraliede. „Fluchet Meros! sprach der Engel Jahwes; ja flucht ihren Bewohnern, weil sie Jahwe nicht zu Hilfe kamen, Jahwe zu Hilfe unter den Helden“ Jud. 5, 23. Also Israel unterstützt direkt

Jahwe, den Kriegsmann Ex. 15, 3; Jud. 5, 13, fördert durch seine Kämpfe die Zwecke und Absichten dieses. Damit aber ist nun gegeben: was etwa Israel an Siegen, Ruhm und Kriegsbeute erntet, das alles freut natürlich auch das Volkesherz an sich, es hat aber seinen besonderen, seinen eigentlichen Wert erst dadurch, dass es Siege für Jahwe sind, sein Name nun in alle Welt hinaus erschallt, seine Feinde erzittern müssen. Daher das Jubeln und Jauchzen in den alten Liedern, das Deboralied läuft hinaus auf den Vers: „So müssen zu Grunde gehen alle deine Feinde Jahwe“ 5, 31. Das Durchzugslied feiert den Sieg Jahwes: „Wer gleicht dir unter den Göttern, o Jahwe? Wer gleicht dir, du herrlich erhabener, du furchtbarer in Ruhmesthaten, der du Wunder verrichtest“ Ex. 15, 11—18. Alle Triumphe, alle politische Macht, die Israel erlangt, hat nach den Bileamsprüchen erst dadurch ihren Wert, dass sich in jenen zeigt: „Gott, der es aus Ägypten wegführte, ist für dasselbe“ Num. 23, 21; 24, 8. Und David folgert aus seinen Siegen: „Wer ist Gott ausser Jahwe und wer ein Hort ausser unserm Gott?“ 2 Sam. 22, 32.

Was bisher betreffs Sieg, Ruhm und Beute festgestellt, das gilt geradeso von den beiden anderen Gütern, nach denen besonders Altisrael verlangt, Wohlstand und Kinderreichtum. Das tritt uns ja besonders in der Vätersage entgegen. An dem ganzen einzigartigen Glücke der Patriarchen freut man sich in erster Linie deswegen, weil aus demselben alle Welt erkennen muss: sie sind die Gesegneten Jahwes, und deshalb sich nun von diesem einen ähnlichen Segen wünschen wird. Gleich bei der Berufung Abrahams kommt das zum Ausdruck: „Ich will dich zu einem grossen Volke machen und will dich segnen und dir einen grossen Namen machen und sollst ein Segen sein. Und ich will segnen, die dich segnen und den, der dich verwünscht, will ich verfluchen, und durch dich sollen sich einen Segen wünschen alle Völkersippen der Erde“ Gen. 12, 2 vgl. zur Sache 48, 20. Diesem Zwecke dient sein ganzes Leben, deswegen weist er es so schroff zurück, dass ein Mensch ihn bereichere 14, 23. Die Aramäer müssen seinem Knechte zurufen: „Komm herein du Gesegneter Jahwes“ 24, 31. Die Philister müssen zu Isaak sprechen: „Wir haben wohl gesehen, dass Jahwe mit dir war“ und des-

wegen schliessen sie Verträge mit ihm 26, 28. Wiederum spricht Laban: „Ich spüre, dass mich Jahwe gesegnet hat um deinetwillen“ 30, 27. Dem Esau führt Jakob seinen Besitz vor, damit er sieht, dass Gott ihn reichlich gesegnet 33, 11 vgl. auch 39, 5, 23. Gerade in diesem höheren Zwecke beruht auch zum guten Teile der einzigartige Zauber, den auf jeden Hörer die ganze Erzählung von den Patriarchen ausübt, man kann ihnen ihr Glück nicht missgönnen, es bezaubert alle, die mit ihnen in Berührung treten, weil es einen viel höheren Zweck hat, nicht zur Befriedigung des Egoismus dient. Denn die Kehrseite dieses Glücks ist ja das Bewusstsein, welches durch alle Erzählungen hindurchklingt, zu gering zu sein all der erfahrenen Barmherzigkeit und Treue Gen. 15, 6; 18, 3; 22, 12; 24, 27; 28, 20; 31. 42; 32. 11, 27; 35, 3; 39, 5; 48, 15 ff.; 49, 18, 24. Sie sind eben mit all ihrem irdischen Glück nur Zeugen der Macht und Gnade eines Höheren hier auf Erden.

Dass nun nicht nur der Wohlstand, Kinderreichtum und Name der Patriarchen so angesehen, sondern alle Güter, die dem Volk wie einzelnen Sippen überhaupt zu teil wurden, zeigen besonders die alten Segenssprüche. Alles, was Joseph zu teil wird, legt Zeugnis ab von der Hilfe des Starken, des Felsen, des Hirten Israels Gen. 49, 24; Deut. 33, 13, und alles, was die Stämme insgesamt an natürlichen Gütern empfangen, läuft hinaus auf die Erkenntnis: „Es gibt keinen wie den Gott Jeschuruns“ Deut. 33, 26. Wenn Bileam das Volk schildert: „Nicht erblickt man Unheil in Jakob noch findet man Leid in Israel“, so soll man daraus erkennen: Jahwe sein Gott ist mit ihm“ Num. 23, 21.[1]) Umgekehrt verstehen wir nun auch erst ganz die Glut der Verzweiflung, die Tiefe des Schmerzes, mit dem Unheil und Unglück empfunden. Es schmerzt ja nicht nur persönlich, es nimmt vielmehr auch Jahwe seinen Ruhm, nun werden die Völker auch über ihn spotten. Diese Furcht hören wir heraus aus Davids Klage: „Thut es nicht kund zu Gath, meldet es nicht in den Gassen von Askalon, dass sich der Philister Töchter nicht freuen, nicht jubeln die Töchter

---

[1]) Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass nach dem Erörterten Altisraels Religion das Prinzip des Universalismus bereits in sich enthielt.

der Unbeschnittenen“ 2 Sam. 1, 20, wir spüren sie in der Angst, in der Unbeschnittenen Hände zu fallen 1 Sam. 31, 4; wir verstehen den entsetzten Aufschrei Silos, als die Lade in der Philister Hände gefallen — Eli gibt es den Todesstoss und seine Schwiegertochter hat sogar in ihrer Todesstunde keinen anderen Gedanken als: dahin die Ehre Israels, ja, dahin auch die Ehre Jahwes 1 Sam. 4, 12—22.

So schauen wir plötzlich die Hochschätzung der natürlichen Güter des Lebens seitens Altisraels in einem neuen Lichte. Diese haben für das Volk überall auch einen höheren, idealen, religiösen Zweck. Das ist betreffs der im Vordergrunde des Interesses stehenden Güter offenkundig und sicher nachzuweisen. Dass aber auch sämtliche weniger hervortretende gerade so gewertet sind, jede häusliche Freude, jeder private Erfolg, das ist gewiss, wennschon nicht so unmittelbar zu belegen. Wir müssen, um das zu verstehen, im Sinne behalten, wie eng im israelitischen Altertum das Individuum in die Sippe und diese wieder in das Volk verstrickt war. Wie jede Sünde des einzelnen als eine solche wider das ganze Volk aufgefasst wurde Gen. 34, 7; Jos. 7, 15; Jud. 19, 24, 30; 1 Sam. 2, 23; 2 Sam. 13, 12, so hat auch jedes glückliche oder unglückliche Erlebnis jenes eine Bedeutung für die Gesamtheit. Und ist es der Zweck des Glückes dieser, Jahwes Ehre auf Erden zu fördern, so trägt dazu also das Glück des einzelnen, und sei es noch so unscheinbar, sein Teil bei, dient also auch jenem höheren idealen Zwecke. Dass alles Heil und alle Freude Davids nur dazu beiträgt, Jahwes Ruhm zu erhöhen 2 Sam. 23, 5, wird uns zwar von vornherein nicht wunder nehmen. Aber interessant ist, dass sogar die Verbannung oder der Tod eines Einzelindividuums direkt als Schädigung, Verlust, Unglück des Volkes Gottes aufgefasst wird 2 Sam. 14, 13, auch Jud. 19, 29 f. Daher werden wir nicht fehlgehen, wenn wir urteilen: jedes natürliche Gut hat, auch wenn es nur dem Individuum zu teil wird, zugleich seinen höheren religiösen Zweck für Altisrael gehabt; jeder Wohlstand, jede Kindesgeburt, ja jeder Freudenjubel, der in Israel erschallt, hat eben den höheren Zweck, Jahwes Macht, Ehre und Gnade auf Erden zu verkünden. Dass umgekehrt wegen dieser Beziehung der Einzelerlebnisse auf die Ge-

samtheit jede Schmach des einzelnen, jede Unfruchtbarkeit des Weibes, ja sogar ihre Nichtverehelichung gerade so tief empfunden wurde, berührten wir schon in § 3, 10, 11. Alles dies trug dazu bei, Jahwes Namen auf Erden zu verringern.

Damit schliessen wir ab: Alles, was zum natürlichen Glück des Lebens gehört, ist von Altisrael zugleich unter einem höheren Gesichtspunkt betrachtet, es hat religiösen Zweck. Daraus erklärt sich ebensowohl die Intensität, mit der hier von jeher die natürlichen Güter des Lebens ins Auge gefasst und erstrebt wurden wie anderseits die Gravitation des israelitischen Strebens nach einem höheren, unsichtbaren Zwecke, nach einem höchsten Gute. von dem alle jene nur Einzelbestandteile.

III. Die religiöse Wertung der natürlichen Güter und Übel des Lebens hat nun aber in Altisrael noch eine dritte Seite. Man empfängt sie nicht nur als Gaben aus Jahwes Hand, sie sind nicht nur Zeugen seiner Macht auf Erden, sie haben noch einen ganz besonderen Inhalt. In ihnen erlebt und erfährt man unmittelbar Gottes Gedanken und Stimmungen gegen Volk und Individuum. Und gerade dadurch wird das Interesse, welches man an jenen nimmt, erst recht ein potenziertes. Wie Kanaan, das Vaterland, erst dadurch einen so immensen Wert für jeden einzelnen Israeliten hat, dass hier, und eigentlich nur hier Jahwes Antlitz zu schauen, seine Nähe zu spüren. so ist es mit den natürlichen Gütern überhaupt. Das erst verleiht allen jenen Segenssprüchen und Hymnen, die in ältester Zeit Israels Güter preisen, das der Vätersage und dem ganzen Leben Altisraels eine so bezaubernde Frische, erst infolgedessen weht in ihnen allen, obwohl sie sich um weltliche Objekte, Siege, Beute, Wohlstand u. s. w. drehen, der Hauch aus einer anderen Welt. Wir können ihn nicht greifen, aber spüren. Wie dem Liebenden jedes Objekt, und wäre es noch so winzig und gering, das mit der Geliebten zusammenhängt, einen höheren Wert enthält, wie ein Duft von ihrer Person ihm darüber zu liegen scheint, infolgedessen es für ihn von poetischem Zauber umwoben, wo ein anderer eben nur das Objekt sieht, so sieht der Israelit die Güter dieser Welt insgesamt an. In ihnen hat man die Gunst, Freundlichkeit, Gnade und Liebe Gottes gewissermassen materialisiert, handgreiflich vor sich, wie

in den Übeln, Niederlagen, Hungersnöten u.s.w. seinen Zorn. Das erst macht die Freude an jenen so sonnig, die Zeiten des Unglücks so finster und trübe, es ist dort mehr vorhanden als natürliches Glück, hier mehr als natürliches Dunkel (vgl. 1 Sam. 15, 26; 16, 14; 26, 19; 28, 6; 2 Sam. 12, 17 ff.; 16, 10 ff.; 24, 10 ff.). Anderseits aber ist auch gerade durch diese innige Verbundenheit von natürlichen Gütern und Übeln mit göttlicher Gnade und göttlichem Zorn jede eigentlich eudämonistische Frömmigkeit ausgeschlossen. Gewiss, die Motive des sittlich-religiösen Handelns sind auch hier Furcht und Hoffnung, man verlangt mit aller Kraft des Herzens danach, der natürlichen Güter des Lebens mächtig zu werden, sich der Übel zu erwehren, aber nicht deswegen etwa ist man Gott gehorsam, fürchtet ihn, nein, man könnte die Sache gerade so gut umkehren und sagen: der Altisraelit strebt nach den natürlichen Gütern, um durch sie, in ihnen der Gnade Gottes teilhaftig zu werden (vgl. Deut. 33, 23 und unten a, c). So eng ist das Ineinander beider, die Gefahr des Eudämonismus konnte erst entstehen, als eine Lockerung eintrat.[1]) Für jene Periode gibt es eigentlich noch kein Warum der Frömmigkeit: Jahwe hat Israel nun einmal erwählt und seinen Willen in die Seele des Volkes hineingedrückt, deswegen fürchtet man ihn eben und freut sich seiner Gnade, die in den natürlichen Gütern offenbar wird, zittert vor seinem Zorn, den man in den Übeln erlebt.

Könnte es nun nach dem bisher Gesagten scheinen, als habe der Altisraelit ohne weiteres immer auf Grund der jeweilig ihm zu teil werdenden Güter oder Übel auf göttliche Gnade oder Zorn zurückgeschlossen, so liegt die Sache allerdings nicht so einfach. Es stellen sich sogar recht grosse Schwierigkeiten einer Schilderung der Gedanken und Anschauungen in dieser Beziehung in den Weg. Und die Wurzel jener beruht kurz in folgendem: In erster Linie war Altisraels Religion wie viele antike Religionen ein Verhältnis Gottes zum Volke, erst in zweiter ein solches zum Individuum. Nun handelt es sich darum, richtig zu bestimmen,

---

[1]) Hiernach würde auch das von H. Schultz Gesagte: Die Beweggründe zum sittlichen Handeln u.s.w., Theol. Stud. u. Krit. 1890 p. 18 etwas der Korrektur bedürfen.

in welcher Weise dieses sein Schicksal zu dem jenes in Beziehung gesetzt und wie man sich Gottes Intentionen auf das Volk mit denen auf das Individuum verbunden gedacht.

In unserer Zeit nun, in der man jenen ersten Gedanken als den Fundamentalgedanken der altisraelitischen Religion erst in seinem vollen Umfange zu schätzen und zu würdigen gelernt hat, ist man vielfach in ein Extrem verfallen und meint, über das Individuum sei in jener Ära einfach noch das Rad der Geschichte hinweggegangen, das Schicksal desselben sei in das des Volkes aufgegangen, es selbst habe sich noch nicht als religiöse Grösse Gott gegenüber gefühlt. Dass nun diese Theorie allen unseren Quellen offen ins Antlitz schlägt, ist von mir an anderer Stelle schon so eingehend bewiesen, dass ich darauf nicht zurückzukommen brauche (vgl. bes. Heft I p. 147—50; Neue kirchl. Zeitschr. 1893 p. 441—79). Dass sie an die Stelle des antiken Menschen mit Fleisch und Blut ein albernes Gedankengebilde des 19. Jahrhunderts setzt, wird jeder, der nicht durch Schulansichten voreingenommen ist, zugeben. Und dass sie durch einen methodischen Fehler entstanden, ist klar. Denn sie geht — soweit sie nicht gar auf die Propheten basiert, worüber B. § 9 — mit vollem Rechte aus von den Hymnen, in denen das Volk, wenn es zusammenkam, die grossen Thaten Gottes an ihm besang, und von den Erzählungen, in denen es seine Geschichte als Volk von Mund zu Mund weitergab, in denen also ausschliesslich das Volk Subjekt der Religion war. Aber hierbei bleibt dann jene Theorie einfach stehen, legt sich gar nicht ernstlich die Frage vor, inwieweit nun der schlichte Bauer, Winzer oder Hirt in seinem Einzelleben sich dabei beruhigt hat, dass er Mitglied jenes Volkes Gottes sei, inwieweit er sich unmittelbar zu seinem Gotte in Beziehung stehend gewusst. Es hat sich uns, wie gesagt, an den oben genannten Stellen als ein feststehendes Faktum ergeben, dass neben der Beziehung Gottes auf das Volk auch ein unmittelbares Verhältnis Gottes zum Individuum bestanden.[1])

Wie gestaltete sich nun aber im Bewusstsein des Einzelnen

[1]) Zu Heft I p. 149 l. 14 bitten wir nur noch als besondere Belegstelle nachzutragen 1 Sam. 26, 24.

das Verhältnis dieser beiden Beziehungen zu einander? das ist die schwierige Frage, auf die uns die alten Quellen so überaus spärliche Antwort geben. Soweit eine solche für das uns beschäftigende Problem nötig ist, sehe ich die richtige in folgendem. Durch die Errettung aus Ägypten wie die Offenbarung vom Sinai war Israel das Volk Jahwes geworden, seit der Zeit war es seine Grundstimmung, dass Jahwes חֶסֶד und בְּרָכָה ihm zugewandt, Jahwe selbst mit ihm sei (vgl. Amos 3, 1 f.; Hos. 13, 4; Ex. 15, 13; 20, 5; Deut. 33, 2; Jud. 5, 4; Num. 24, 8). Diese seine Gewissheit, durch das gewaltige Eingreifen Gottes in seine Geschichte hervorgerufen, zu welchem deswegen so oft und gerne seine Gedanken zurückkehrten, erhielt nun weitere Nahrung, Beförderung und Bestätigung durch die fortlaufenden Erweise jener, die Zuerteilung natürlicher Lebensgüter, guter Ernten, Siege u.s.w., insbesondere durch die allmähliche Okkupation des ganzen Landes, wie umgekehrt Israel das Verhältnis aufrecht zu erhalten hatte durch den Kult und die Befolgung des Willens Jahwes. Traten an die Stelle jener Güter aussergewöhnliche Übel, Niederlagen, Hungersnöte, grassierende Krankheiten u.s.w., so war für den Moment der Konnex mit Gott unterbrochen, er zürnte. Aber auf Grund jener erwählenden Anfangsthat wusste man, dass schliesslich, sobald Reue, Gebet, Opfer und Sühnung eingetreten, sich seine חֶסֶד immer wieder Israel zuwenden müsse.

An diesen Schicksalen und religiösen Stimmungen des Volkes hatte ja mehr oder weniger jedes Individuum seinen Anteil, die Güter wie die Übel, die dem Volke zu teil wurden, waren auch seine eigenen, חֶסֶד und אַף Jahwes, die dem Volke galten, galten daher auch ihm. Wo das Volk leidet, da leiden alle seine Glieder, aber auch umgekehrt, wo ein Glied leidet, da leiden alle. Das hatte ganz besonders in der damaligen Zeit seine Gültigkeit. Die beiden Hauptpole, um die sich das natürliche Leben des Volkes drehte, waren Kriege und Ernten. Aber die Kriege waren Volkskriege, in die jeder mitzog oder an denen er mindestens innigsten Anteil nahm, und der Himmel ergoss seinen Segen über das ganze Land in gleicher Weise, wie er sich anderseits über alle gleichmässig verschloss.[1]) Ebenso treffen die Epidemieen das ganze

[1]) Es ist interessant, dass später gerade die ungleichmässige Verteilung

Volk. Daher kann die unmittelbare Beziehung des einzelnen auf Jahwe ganz hinter dem Bewusstsein der Zugehörigkeit zum Volke zurücktreten, die Rücksichtnahme auf das Einzelschicksal ganz hinter dem des Volkes verschwinden (1 Sam. 4, 21), wie umgekehrt die Sünde des einzelnen als Sünde gegen das ganze Volk empfunden wurde.

Aber das ist nur eine Art der Betrachtungsweise, besonders da natürlich, wo das Volk sich sammelt zu gemeinsamem Thun oder gemeinsamer Andacht, wo grosse Katastrophen des Unglücks oder glänzende Zeiten des Glücks über Land und Volk kommen. Daneben nun hat ja aber jedes Individuum auch sein gesondertes Gebiet. Hier ist eine kinderlose Familie, dort eine mit Kindern überreich gesegnete, hier ein Krüppel, dort ein in Gesundheit, Kraft und Schönheit Blühender, die Herden des einen vermehren sich schneller als die des anderen. Ergab man sich denn in dieser Hinsicht einfachem Fatalismus? Nimmermehr, alle Quellen erheben hiergegen energischen Protest, es hatte jeder einzelne noch sein Privatgebiet, seine spezielle Lebensführung, in der er Gnade oder Zorn seines Gottes erlebte (vgl. 1 Sam. 1, 5 ff.; Heft I p. 149 f.). Nun war ihm jene ja auch, abgesehen von besonderen göttlichen Offenbarungen und Verheissungen wie bei den Patriarchen. Simson, Samuel, David, nur dadurch verbürgt, dass er Mitglied des von Jahwe erwählten Volkes war, und eben deswegen harrte und hoffte er darauf, dass sie sich ihm auch immer schliesslich wieder zuwenden müsse 2 Sam. 15, 8. Auch hier wurde der Zorn als etwas Vorübergehendes empfunden. Aber immerhin blieb doch dies Verhältnis des Individuums zu Jahwe ein Gebiet für sich. Beide bestehen nebeneinander, jenes ist das Prius, dieses aber geht nicht in dasselbe auf. Das Volk war der dauernden Gnade Gottes durch seine Erwählung am Sinai bewusst geworden, es erlebte dieselbe in den natürlichen Gütern, die ihm zu teil wurden, in den Übeln erfuhr es den jeweiligen, schliesslich aber doch immer wieder vorübergehenden Zorn Jahwes. Das Individuum war durch seine Zugehörigkeit zum Volke der Gnade gewiss und

---

von Regen und Fruchtbarkeit dem Volke Anlass zu religiösem Reflektieren gegeben hat Amos 4, 7 ff.

erlebte in den ihm speziell zu teil werdenden Gütern die ihm speziell zugewandte חֶסֶד, wie es in speziellen Übeln den ihm speziell geltenden אַף Jahwes empfand; doch wegen seiner Zugehörigkeit zu jenem harrte es stets darauf, dass dieser wieder der Gnade wiche (Gen. 49, 18; 2 Reg. 6, 33). Dass beide Gebiete leicht miteinander in Kollision geraten konnten und warum man sich damals dessen noch nicht bewusst wurde, werden wir im folgenden § sehen. Hier indessen müssen wir das religiöse Bewusstsein des Individuums, wie es sich auf Grund jenes Inhalts der natürlichen Güter und Übel des Lebens gestaltete, noch weiter zu erfassen und zu schildern suchen.

Zwei Faktoren müssen wir nach dem Erörterten in Altisraels religiöser Grundstimmung unterscheiden, das Hinblicken des Volkes auf die grundlegende Errettungs- und Erwählungsthat, in der die חֶסֶד Jahwes offenbar geworden, zu dem das Gegenstück im Leben des Individuums bezw. einzelner Sippen das Vertrauen auf jenem bezw. dem Ahn zu teil gewordene Verheissungen bildet (nachweisbar bei den Patriarchen, Levi Deut. 33, 9; Mose Ex. 33. 12; David 2 Sam. 6. 21; 7; 23. 5, eventuell auch Simson, Samuel und Saul). Wo die fehlten, musste eben die Zugehörigkeit zum Volke an sich an deren Stelle treten; das Individuum tröstet sich dann: es ist doch ein Mitglied des Erbes Jahwes, das durch sein Leid mitgeschädigt wird 2 Sam. 14, 13; 20. 19. Und der zweite Faktor besteht in dem Schlusse von den natürlichen Lebensgütern bezw. -übeln auf die jeweiligen göttlichen Stimmungen.

Uns mit dem ersten Faktor eingehend zu beschäftigen ist hier nicht der Ort. Wir werden keinen Augenblick anstehen, dies Harren auf das Eintreffen vergangener göttlicher Zusagen oder auf die schliessliche Hilfe Jahwes, deren sich jedes Volksglied tröstet, als ein Glauben zu bezeichnen.[1]) Aber freilich der

[1]) Der terminus technicus für diese Seite der Frömmigkeit ist הֶאֱמִין = sich auf die Worte jemandes verlassen Gen. 15, 6 vgl. Ex. 19, 9; Micha 7, 5. Die Worte, die Verheissungen Gottes verlangen blindes Zutrauen und Gehorsam. Abraham bekundet denselben am schönsten Gen. 22, 1—19 (v. 12 יְרֵא אֱלֹהִים, v. 18 ״ שָׁמַעְתָּ בְּקֹלִי). Die Leviten bethätigen ihn Deut. 33, 9 (שָׁמְרוּ אִמְרָתֶךָ). Die Bezeichnungen für das Ausblicken auf das Eintreffen der göttlichen Verheissungen sind יִחֵל 2 Reg. 6, 33, einfach = warten vgl.

lebendige Glaube, der unausgesetzte, unmittelbare Kontakt des Menschen mit Gott, von Person zu Person, unbeirrt um alles äussere Geschehen, ja ein Triumph über dasselbe, der ist dies noch nicht, der ist, wie wir finden werden, ein erst in heissem Kampfe erzeugtes Produkt der prophetischen Reaktion. Etwas mehr müssen wir indessen bei jenem zweiten Faktor in dem unmittelbaren Verhältnis von Volk und Individuum zu Gott verweilen. In gewissem Sinne war ja auch er ein Glauben, die göttlichen Stimmungen waren für Volk wie Individuum unsichtbar in den natürlichen Gütern und Übeln enthalten. Aber das ist doch nur derselbe Glaube, der den Verkehr unter Menschen ermöglicht und bestimmt. Wie man hier einfach aus den Handlungen, dem Benehmen, den Blicken und Worten zurückschliesst auf die dahinter stehende Stimmung der Person, wie man an die Freundschaft oder Feindschaft eines Mitmenschen glaubt auf Grund jener sicheren Erweise seiner Stimmung (vgl. Gen. 50, 17; 1 Sam, 25. 28; 2 Sam. 14, 22), so ist es dort auch mit dem Verhältnis zu Gott. Dieser Glaube ist noch kein Glaube *gegen* das Sichtbare, *gegen* den Schein, vielmehr im letzten Grunde gerade ein Sichverlassen auf Sichtbares. Ja, falls nicht besondere göttliche Botschaften die betreffenden Situationen ausdrücklich interpretieren, kennt Altisrael, so sicher es überall auf eine glückliche Zukunft hofft, in der Gegenwart die jeweiligen göttlichen Stimmungen überhaupt nur aus den natürlichen Gütern und Übeln des Lebens, die ihm zu teil werden. Ein höherer, unter Umständen ausschliesslich unsichtbarer Erweis jener, ein Erweis jener, auch wo äussere Übel, ist ihm noch unbekannt. In kritischen Situationen, wo entsetzliche Übel den Zorn Jahwes bezeugen, wissen sich, wenn die Organe der lebendigen Offenbarung schweigen,[1] Volk wie Individuum nur dessen zu ge-

---

1 Sam. 10, 8; 13, 8, und das intensivere קִוָּה Gen. 49, 18 vgl. Micha 5, 6. Dies bethätigt am schönsten Jakob in seinem Gebetskampfe Gen. 32, 25—32 vgl. Hos. 12, 7.

[1]) Erst wenn wir bedenken, dass das Gebiet des inneren Verkehrs mit Gott, von Herz zu Herz Altisrael durchschnittlich noch ein verschlossenes war, verstehen wir, welche immense Bedeutung תּוֹרָה und דָּבָר Jahwes auf der einen, der Kult auf der andern Seite besassen. Sie waren's eben, die den

trösten, dass Israel einst Jahwes Volk geworden und deshalb Gegenstand seiner חֶסֶד wieder werden muss (vgl. Jud. 6, 13; 1 Sam. 9, 16). Für den Augenblick stehen sie ratlos, hilflos, gottverlassen da, er hat sein Antlitz abgewandt, seine Hand zurückgezogen, verstossen, der lebendige Kontakt mit ihm ist durchbrochen (vgl. das נָטַשׁ Jud. 6, 13; Ex. 33, 16). Darin eben besteht die eminente Bedeutung, die für Altisrael Güter und Übel besitzen. Dass dieselben nun aber wirklich jenen tiefen Inhalt hatten und umgekehrt, dass man abgesehen von der Offenbarung Gottes durchs Wort nur in ihnen die Stimmungen desselben erlebte, das bedarf noch kurz eines besonderen Erweises aus den Quellen, da man früher mit den litterarischen Produkten auch die religiösen Anschauungen der einzelnen Perioden ganz durcheinander geworfen.

a) Dass wirklich in dieser Periode der göttliche Segen ausschliesslich als in natürlichen Gütern sich erweisend gedacht wurde, kann ernstlich nicht geleugnet werden. Wo überhaupt Inhalt des göttlichen Segens genannt wird, da besteht er lediglich in Siegen, Wohlstand, Kinderreichtum, Ehre, Wohlergehen im weitesten Sinne des Wortes. Gen. 12, 2; 24, 31, 35; 26, 12, 29; 30, 27, 30; 33, 11; 49, 25f.; Ex. 1, 20f.; 18, 9; Num. 22, 12; Deut. 33, 11. 13ff., 23f. (angefüllt mit Segen!); 2 Sam. 6, 11f.

direkten Verkehr vermittelten; verstummten jene, so erreichte die Verzweiflung ihren Höhepunkt. Vgl. Jud. 3, 20; 4, 5; 18, 5; 20, 18; 1 Sam. 3, 1; 9, 6; 9, 15, 27; 10, 22; 14, 37; 22, 10, 15; 23, 2, 4; 28, 6 (!); 30, 8; 2 Sam. 5, 19, 23; 12, 9; 16, 23; 21, 1; 24, 11. Anderseits verstehen wir auch damit erst die Verzweiflung Davids, als er das Land verlassen soll, in dem der Jahwekult allein möglich 1 Sam. 26, 19 f. (vgl. Heft I p. 90 ff.). Dass sich gerade ein so tief, gemütvoll, lyrisch beanlagter Mann wie dieser später über das Niveau seiner Zeit erhoben und in innigem direkten Verkehr des Herzens mit Jahwe der Dichter einiger Psalmen geworden, die ja meistens diesen Ton anschlagen, ist natürlich an sich nicht unmöglich. Hatte doch gerade David während seines langen Aufenthaltes im Philisterlande praktisch erfahren, dass auch dort das Band mit seinem Gotte nicht zerriss (vgl. 1 Sam. 27, 1 ff.; 30, 23, 26, auch 2 Sam. 15, 8), wodurch ein wirklicher Herzensverkehr angebahnt war. Indessen steht er dann in seinem Volke auf einsamer Höhe. Und bei dem vollständigen Mangel eines positiven Indizes für die davidische Autorschaft bei bestimmten Psalmen ausser 2 Sam. 22 (Ps. 18), müssen wir hier von diesen ganz absehen, wollen wir nicht auf das uferlose Meer der Willkür hinaussteuern.

Überall bezieht sich der Segen auf das Gedeihen des natürlichen Lebens vgl. Jud. 17, 13. Dann aber müssen selbstverständlich auch alle die Stellen, in denen nicht ausdrücklich gesagt wird, worin man sich den Segen bestehend denkt, ex analogia erklärt werden Gen. 14, 19; 32, 27, 30; 39, 5; Ex. 20, 24; 32, 29; Jud. 13, 24; 17, 2; 1 Sam. 15, 13; 23, 21; 25, 30; 2 Sam. 2, 5; Num. 6, 24. Zudem geht bei den meisten dieser Stellen aus dem Kontexte auch noch ausdrücklich hervor, dass sie nicht anders gedeutet werden wollen.

b) Ebenso steht es mit dem Ausdrucke „Jahwe ist mit jemandem". Ausschliesslich bezieht er sich auf Schutz und Schirm in rein irdischen Dingen, auf das glückliche Gedeihen, welches er im natürlichen Leben schenkt, sei es nun, dass es sich um Schutz im Kriege, um Fruchtbarmachung der Herden oder um Verleihung der Gunst der Mitmenschen handelt. Gen. 21, 22; 26, 24; 31, 5, 42; 39, 2 f., 21, 23; 48, 21; Ex. 3, 12; 17, 7; 33, 3, 5; Jud. 1, 19; 4, 14; 6, 12; 1 Sam. 3, 19; 4, 7; 10, 7; 16, 18; 17, 37; 18, 12, 14; 20, 13; 2 Sam. 5, 10; 14, 17; 1 Reg. 1, 37. Es ist dies die Formel, in der der Altisraelit am liebsten die Summe individuellen Glücks zusammenfasst 1 Sam. 16, 18, aber eben stets eine Summe (gottgeschenkter) natürlicher Güter.

c) Dass dasselbe von der Gunst, Gnade, Liebe und dem Wohlgefallen Jahwes gilt, erhellt eigentlich schon aus den Verben, mit denen die dies bezeichnenden Nomina verbunden werden. Das menschliche Individuum מָצָא חֵן Gen. 6, 8; 18, 3; 19, 19; 33, 10; Ex. 33, 12 ff. Gott עָשָׂה חֶסֶד Gen. 19, 19; 24, 12, 14; 32, 11; Ex. 20, 6; 2 Sam. 2, 6; 2 Sam. 15, 20 (LXX); vgl. Gen. 24, 27. So gebraucht der Israelit den uns kühn erscheinenden Ausdruck: der Mensch עָשָׂה חֶסֶד אֱלֹהִים in dem Sinne: eine grosse Barmherzigkeitsthat, Wohlthat 1 Sam. 20, 14; 2 Sam. 9, 3. Und noch kühner, uns freilich schon in Fleisch und Blut übergegangen, doch aber nur aus jener ursprünglichen Bedeutung eines Erweises in natürlichen Gütern erklärbar ist der Ausdruck „gesättigt mit Huld" Deut. 33, 23.[1]) In allen Stellen, wo von

[1]) Dieser hält sich in der ganzen späteren Entwickelung, wird aber mehr und mehr ins Geistige übertragen. Vgl. Jes. 1, 19; Jer. 31, 12, 14; Ps. 25, 7; 31, 20; auch Hos. 3, 5.

dem Inhalt der חֶסֶד die Rede, handelt es sich wieder um Erfolg im Irdischen, Rettung aus irdischer Not und Gefahr. Ex. 15, 13 äussert sich die חֶסֶד darin, dass das Volk an seinen Wohnsitz geführt wird. Die רַחֲמִים Jahwes 2 Sam. 24, 14 erweist sich 24, 25. Das חָנַן 2 Sam. 12, 22 wird sogleich in b expliziert, vgl. daher Gen. 43, 29. Das רָצוֹן Deut. 33, 16 bezieht sich wegen des voraufgehenden offenbar auf äusseren, irdischen Segen. Danach wird man denn auch nicht anstehen, das אֲהֵבוֹ 2 Sam. 12, 24 auf den irdischen Segen zu beziehen, mit dem Jahwe Salomos Leben begleitete (vgl. 1 Reg. 1—8 u. B. § 5, 9). Nicht, dass Gott gnädig ist, Liebe hat, interessiert Altisrael, sondern, dass er Gnade thut, Liebe übt.

d) Dass bei dem Zorne Jahwes auch immer sogleich an einen äusserlich sichtbaren oder fühlbaren Erweis desselben gedacht wird, ist zunächst schon wieder durch das Verbum, mit dem אַף verbunden, חָרָה, nahegelegt. Nicht Jahwe ist zornig, sondern in einzelnen Akten macht sich sein Zorn bemerkbar (vgl. das וַיֹּסֶף 2 Sam. 24, 1). Ausserdem folgt denn auch jedesmal die Ausführung, wie sich derselbe in natürlichen Übeln erweist Jos. 7, 1 ff., 26; 2 Sam. 6, 7; 24, 1 ff., auch 21, 1 ff.; Ex. 22, 23; 32, 10; Num. 11, 1, 10; 22, 22 f.; 25, 3 ff.; 32, 10, 13 f.

e) Und geradeso besteht auf der einen Seite die Vergeltung der Sünden unmittelbar in der Verhängung von Strafen, natürlichen Übeln Jud. 1, 7; 9, 24, 56; 11, 10; 1 Sam. 3, 14; 24, 20; 26, 23; 2 Sam. 3, 29, 39; Ex. 20, 5; auch Gen. 4, 13, wo mit Dillmann, Kautzsch u. a. zu übers.: unerträglich sind die Folgen meiner Verschuldung vgl. v. 14. Anderseits äussert sich die Sündenvergebung ausschliesslich in der Aufhebung dieser, ist unmittelbar in ihr mit enthalten. Dass das תִשָּׂא Gen. 18, 24 unmittelbar auf die Aufhebung der Zerstörung Sodoms geht, ist bei dem Parallelismus klar vgl. Ex. 10, 17. 1 Sam. 15, 25 bittet Saul den Samuel: „vergib mir meine Sünde“, aus v. 24 und 26 geht deutlich hervor, dass er sich dies in Aufhebung des Absetzungsratschlusses bestehend denkt. 2 Sam. 12, 13 wird das: „Jahwe hat dir deine Sünde vergeben“ gleich erklärt durch: „du wirst nicht sterben“; nachdem wirklich als Strafe der Tod des Sohnes eingetroffen, hält David es nicht mehr für wert,

weiter zu fasten und zu beten 12, 23. Ebenso ist 24, 10, 25 die Beziehung des הַעֲבֶר־נָא אֶת עֲוֹן auf die zur Strafe zu sendenden bezw. gesandten Übel offenkundig; das יַעְתֵּר 24, 25 wird auch sogleich erklärt. Daher spricht das Volk z. B. Num. 21, 7: „Jahwe möge uns von den Brandschlangen befreien“, nicht aber: uns unsere Sünden vergeben. Nach Analogie solcher Stellen sind nun natürlich auch hier wieder die zu erklären, in denen nicht ausdrücklich gesagt wird, dass die Sündenvergebung in Erlösung von den strafenden Übeln besteht Ex. 23, 21; 32, 30. 32; 34, 9; Jos. 24, 19.

f) So können wir abschliessend sagen: Gewiss fasste auch Altisrael schon alles das, was es von Jahwe Gutes empfangen oder erwartete in das eine Wort יְשׁוּעָה zusammen Gen. 49, 18; Ex. 15, 2; 2 Sam. 23, 5 vgl. Deut. 33, 29. Aber dies bedeutete ihm lediglich Rettung aus allen natürlichen Übeln und Gefahren. Das ist gerade an jenen drei Stellen offenkundig. Der Gegensatz dazu war einfach רָעָה 2 Sam. 17, 14; 24, 16; Gen. 48, 16 oder צָרָה 1 Reg. 1, 29. Ein Heil in dem geistigen Sinne des Christentums war Altisrael noch vollständig unbekannt, in langem Entwickelungsprozess haben יֶשַׁע und יְשׁוּעָה erst eine solche Bedeutung gewonnen.

Ja, alle Stimmungen Gottes gegen Volk oder Individuum erlebte man unmittelbar in den natürlichen Gütern und Übeln des Lebens. Man spekulierte nicht über jene, man empfand sie aber auch nicht bloss unsichtbar, nein, man hatte sie handgreiflich. Wie Gott unsichtbar und sichtbar zugleich war, kein Gott der Ferne, sondern nahe, wie man im Donner seine Stimme hörte, im Erdbeben sein Schelten, im Blitze die Feuerglut sah, die seiner Nase entströmte, im Wolkendunkel den Dampf seiner Glut, wie man seine Tritte hörte im Rauschen der Bäume (Jud. 5, 4 f.; Deut. 33, 2; 2 Sam. 22, 8—16; 5, 24), so fühlte man seine wechselnden Stimmungen in der Geschichte des Volkes wie in den Lebensführungen des einzelnen. Auf diesem Gebiete rang man im Gebete mit ihm: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“ Gen. 32, 27; 1 Sam. 1, 15; hier kannte man kein höheres Gut als ihn, den Fels, den Hüter Israels, er war der Inbegriff aller jener einzelnen natürlichen Güter, nicht ohne diese zu

spüren, aber auch diese wertlos ohne ihn. So hatte das ganze Leben des Volkes schon einen dauernden, bleibenden, übersinnlichen Gehalt. Warum man göttliche Gnade und Zorn noch nicht in der einzelnen Menschen*seele*, in der Ruhe oder Unruhe des Herzens, im Frieden oder der Angst des Gewissens empfand, warum ihn das Individuum noch nicht innerlich als sein höchstes Gut fassen und ergreifen konnte, das werden wir in B § 9 sehen. In dieser intensiven religiösen Wertung der natürlichen Güter und Übel des Lebens beruht ebenso sehr ein eminenter Vorzug der altisraelitischen Religion, ihre Lebendigkeit, ihre Frische, ihre Glut, wie anderseits auch eine grosse Gefahr, schon der nächste §, besonders aber B § 2 wird uns das lehren. Indessen beides war gottgewirkt und gottgewollt, wir stehen in der ersten Periode der Offenbarungsreligion. Altisraels Religion wies über sich selbst hinaus.

§ 5. Die Keime künftigen Konfliktes in der altisraelitischen Wertung der natürlichen Güter des Lebens.

Wir wurden schon soeben darauf geführt: Altisraels Religion barg Gefahren, Keime künftigen Konfliktes in sich. Es sind drei, auf die wir bei dem uns beschäftigenden Probleme das Augenmerk zu richten haben.

1) Zunächst knüpfen wir an § 4 I an. Wir haben dort gesehen, wie Altisrael in allem und jedem Geschehen die Hand seines Gottes erblickte, die ganze Welt ihm ein Wunderland, ein Tempel Jahwes, das ganze Leben eine Kette seiner Gaben war. Es kannte den Unterschied von religiös-geistlicher und natürlich-weltlicher Betrachtungsweise der natürlichen Güter des Lebens noch nicht, es schaute die ganze Welt, das ganze Leben in religiösem Lichte. Aber je intensiver Gott das ganze Gebiet des Weltlichen für sich in Anspruch nahm und je bedingungsloser es ihm grundsätzlich zuerkannt wurde, ein um so schärferer Kontrast zwischen Religiös und Weltlich musste hier entstehen, sobald die Lebensverhältnisse fortschritten, komplizierter wurden,

Handel, Gewerbe, Industrie, menschliche Technik das Augenmerk mehr auf den menschlichen Faktor in allem Geschehen lenkten und den Blick auf den dahinter stehenden Herrn erschwerten. Sobald dann vollends, etwa durch Einflüsse von aussen, der naiv-sichere Glaube an Jahwe als den einzigen Volksgott ins Wanken kam, konnte hier ein totaler Bankerott der religiösen Anschauungsweise drohen, die bis dahin als widerspruchslos empfundene Einheit von göttlichem Wirken und natürlichem Geschehen auseinander klaffen.

Man verstehe uns nicht falsch, praktisch werden natürlich auch in Altisrael schon Unterschiede in der religiösen Wertung der natürlichen Güter vorhanden gewesen sein. Zu allen Zeiten wird es einzelne Persönlichkeiten gegeben haben, die mehr als andere Nachdruck darauf legten, dass Jahwe, nicht die eigene Kraft, das eigene Können Quelle aller dieser Güter sei. Man denke nur an Seher, Priester und Nasiräer im Unterschiede vom Volke Jud. 4, 4; 5, 4; 16, 17; 1 Sam. 7, 12, man vergleiche die Erzählungen der Vätersage mit denen der historischen Quellen. An den Heiligtümern musste und wollte man selbstverständlich Jahwes Wirken und Walten feiern, in den Erzählungen des täglichen Lebens kamen die menschlichen Heldenthaten mehr zu ihrem Rechte. Ebenso gab es im Leben des ganzen Volkes natürlich verschiedene Höhenlagen, bald überwog das religiöse Moment mehr bald weniger, anders ist die Stimmung, die sich in Liedern, unter dem unmittelbaren Eindruck eines Sieges verfasst, ausspricht, anders diejenige, die spätere Erzählungen darüber atmeten. Auch ist schon damals wie überall praktisch ein Unterschied in der Herzensfrömmigkeit der einzelnen gewesen; der eine betrachtete mehr als der andere sein Leben und alle einzelnen Erlebnisse sub specie aeternitatis. Das Bild König Davids wird auf jeden Beschauer sogleich den Eindruck eines nach den Begriffen seiner Zeit „gottesfürchtigen“ Mannes machen, dagegen haben wir z. B. bei dem Karmeliter Nabal sofort das Gefühl, dass ein „weltlich gerichteter“ vor uns steht 1 Sam. 25, 25, 36 f. Wohl konnte also der Altisraelit, in das irdische Leben und seine Güter verloren, thatsächlich den Geber über den Gaben vergessen; dass uns dies in den Quellen nicht noch mehr

entgegentritt, erklärt sich zum guten Teile jedenfalls daraus, dass dieselben uns in die Gedanken der Individuen jener Zeit überhaupt sehr wenig Einblick gewähren. Aber zu einem irgendwie prinzipiellen Gegensatze ist es im Volksleben noch nicht gekommen, nie würde ein Altisraelit, etwa auf Befragen, aufmerksam gemacht, Jahwe als den Schöpfer und Spender aller natürlichen Lebensgüter, aller Wechselfälle des Lebens geleugnet haben, eine derartige Gottlosigkeit als lange andauernde Stimmung ist für jene Zeit einfach nicht nachweisbar, die kannte man noch nicht.[1])

Wohl aber macht sich ein Wetterleuchten der künftigen Konflikte, schnell aufblitzend, ebenso schnell vorübergehend, schon jetzt hier und da bemerkbar. Und es ist kein Zufall, dass dies zu konstatieren ist, sobald Israel einen König bekommen. Die moderne Anschauung ist meistens die, dass eigentlich erst zu des Elia Zeiten die Gegensätze Geistlich und Weltlich zum ersten Male im Volke miteinander gerungen (vgl. Smend: Religionsgeschichte p. 157). Das ist indessen unzutreffend. Wir haben insbesondere einen viel älteren Beleg dafür, der den Beweis seiner Geschichtlichkeit in sich selbst trägt 1 Sam. 15.[2]) In § 4 I haben wir gefunden, dass am stärksten die religiöse Betrachtungsweise

---

[1]) Ein besonderes Wort für die eigentliche Herzensfrömmigkeit, die *εὐσέβεια* besitzt Altisrael noch nicht. Wohl kannte es schon die Frömmigkeit, die יִרְאַת יהוה als besonderen Vorzug einzelner 2 Sam. 23, 3 vgl. 6, 9; Gen. 20, 11; 22, 12; 42, 18; 50, 19; Ex. 1, 17, 21; 18, 21, auch 1 Reg. 18, 3; 2 Reg. 4, 1. Indessen zielt dieser Ausdruck überall viel mehr auf die Gottesfurcht, die sich in der Erfüllung seiner Gebote erweist (vgl. auch Gen. 2, 16 ff.; 7, 5; 12, 4; Num. 22, 18; 24, 13), als auf diejenige, die ihn als Herrn in allen Lebensführungen anerkennt. Einen besonderen Ausdruck für „gottlos“ in rein religiösem Sinne hat Altisrael daher ebensowenig. רָשָׁע und בֶּן־בְּלִיַּעַל beziehen sich ebenfalls nur auf das sittliche Gebiet; hatte man das Gefühl, dass sich jemand von Jahwe als seinem Lebenszentrum abgewendet, so wird man sich mit נָבָל 1 Sam. 25, 29 geholfen haben, das gewöhnlich auch auf das sittliche Gebiet zielt. Gott nicht als den Allherrn im ganzen Leben anzuerkennen, ist in dieser Periode Altisrael direkt noch die grösste Thorheit. Vgl. 2 Sam. 24, 16.

[2]) Zu der sich an dies Kapitel knüpfenden litterarkritischen Debatte vgl. man Heft 1 p. 28 f.

des ganzen Lebens seitens Altisraels auf dem Gebiete des Kampfes zum Ausdruck kam. Hier sah die alte Zeit reine Jahwekriege, er hatte z. B. den Krieg mit den Amalekitern für ewige Zeiten Ex. 17, 16, er beanspruchte deswegen auch einen Teil der Beute, bei seinen Todfeinden, den Kananitern und Amalekitern sogar vielfach die ganze, den חֵרֶם. Gerade darin bekundete sich, dass es ganz und gar heilige Kriege waren. Dass sich auf diesem Gebiete der erste geschichtlich nachweisbare Konflikt abgespielt, ist daher sehr natürlich. Saul zieht in den Kampf mit den Amalekitern, schlägt sie, aber im Bewusstsein dessen, was seine Waffen geleistet, disponiert er eigenmächtig über die Beute. Nur das Minderwertige bannt er, mit dem Wertvollen will er glänzende Feste feiern, die nach seinem Dafürhalten den Sieg in schönerer Weise verherrlichen sollen. Der Seher und Nasir Samuel tritt als Verfechter der altisraelitischen Frömmigkeit ihm schroff entgegen, er spürt, was hier auf dem Spiele steht. Dann ist es kein Jahwekrieg mehr, wenn der Mensch mit der Beute schalten und walten kann, wie er will. Gehorsam ist besser als solche Opfer. Saul ist der von Jahwe geschenkten Königskrone nicht mehr wert.

Man kann dieser Erzählung kein grösseres Unrecht anthun, als jetzt vielfach geschieht, indem man sie für eine spätere Erdichtung oder wenigstens Umdichtung hält, um das fernere Unglück Sauls zu erklären. Dann natürlich erscheint das Auftreten Samuels als alberne Arroganz und der ganze Bericht farblos. Vielmehr ist er unmittelbar aus dem Leben heraus geboren, hier ringen thatsächlich die Gegensätze Geistlich und Weltlich miteinander — Jahwe und menschliche Kraft bezw. Gedanken. Das berühmte Samuelswort v. 22 f. ist gerade am besten aus dieser realen Situation erklärlich, seine Handlungsweise v. 32 ff. überhaupt nur aus ihr, denn eine spätere Zeit würde ihm die eigenhändige Zerstückung Agags nie angedichtet haben. Zum erstenmal stehen sich hier die alte und die neue Zeit feindlich gegenüber, der grimmige Nasir, der nur ein Schwert Jahwes kennt und dasselbe selbst in heiligem Zorne zu führen weiss, und der König, der sich durch das Glück menschlicher Waffen zu eignen Plänen hat verleiten lassen. Saul unterwirft

sich sofort, er hat selbstverständlich nicht in bewusster Bosheit gehandelt, ihm sind erst durch den Seher, der der Sache auf den Grund schaut, die Augen geöffnet. Damit verstummt vorläufig der Konflikt wieder.

Indessen schon unter König Davids Regierung taucht er von neuem auf. Es handelt sich um das 2 Sam. 24 berichtete Ereignis. Dasselbe bietet insofern der Erklärung manche Schwierigkeit, als die eigentliche Ursache des Konfliktes hier thatsächlich nur zwischen den Zeilen zu lesen ist. David veranstaltet, zunächst zu militärischen Zwecken — denn das folgt aus der Verwendung der Offiziere v. 4 — trotz Widerraten Joabs eine Volkszählung, indessen muss er noch einen Nebengedanken dabei gehabt haben. Wir haben in § 3 gesehen, wie hoch ein zahlreiches Volk als Gabe Gottes von Altisrael geschätzt wurde. Wenn hier nun göttliche Strafe wegen der Zählung über David ergeht, so kann der Grund nicht in der Freude über die Menge des Volkes an sich, sondern nur in der Stimmung liegen, in der der König jene unternommen. Nicht in Dankbarkeit gegen Jahwe wie die Bileamsprüche wird er auf „die Myriaden Israels“ hingeblickt haben, sondern in Stolz und Überhebung, dass er durch seine Kriege das Volk so weit gebracht, in der Absicht zu konstatieren, wie sehr er selbst das Glück desselben gefördert. Diese ganze Stimmung ist dem altisraelitischen Erzähler noch so neu, dass ihm die rechten Worte für dieselbe fehlen. Wieder tritt ein Prophet als Verfechter des Gedankens auf, dass Jahwe alles ist, dass er, weil er ignoriert ist, mit Strafen reagieren muss. Auch hier handelt es sich nur um ein einmaliges bald vorübergehendes Ereignis, gar schnell thut David, nachdem die Strafe hereingebrochen, ja, sobald er das strafende Wort Gads vernommen, Busse, bezeichnet selbst seine Stimmung als eine momentane Bethörung v. 10. (נִסְכַּלְתִּי), die ihm nun selbst unverständlich.

Endlich kann man auch in den Erzählungen von dem wiederholten Murren des Volkes gegen Jahwe in der Wüste einen Beleg dafür sehen, dass schon in dieser Zeit das Volk sich mehrfach gegen eine geschichtliche Führung, die ausschliesslich von Gott ausging, aufgelehnt und den Gedanken des eigenen Herzens

hat folgen wollen Ex. 17, 1–7; Num. 11; 14. Hier ist es der Prophet Mose, der dasselbe mit Hilfe göttlicher Strafen bald immer wieder zur Vernunft bringt. Kurzum, ein eigentlicher andauernder Gegensatz zwischen Religiös und Weltlich existiert noch nicht. Aber hie und da taucht ein Konflikt zwischen beiden schon auf, irdische Zwischenursachen und Güter drängen schon hie und da einmal den Gedanken an Jahwe als den Allherrn zurück, es ist das Wetterleuchten künftigen Gewitters, bald genug mussten und sollten die Gegensätze in schärfster Weise auf einander stossen.

2) Altisraels Religion trug aber noch den Keim zu einem weiteren Konflikte in sich. Um diesen zu verstehen, müssen wir ein wenig weiter ausholen. Dem Altisraeliten war, wie wir in § 4 gesehen, nicht nur wie allen Menschen das Streben nach den natürlichen Gütern des Lebes ins Herz gelegt, sondern dieselben hatten für ihn noch eine ganz besondere Bedeutung als Zeugen der Macht Jahwes auf Erden und Unterpfänder seiner Gnade. Kein Wunder daher, dass er in ganz aussergewöhnlicher Weise mit glühender Seele nach Kriegsruhm strebte, sehnlichst nach irdisch Hab und Gut, Kinderreichtum, schönen Frauen, Ehre verlangte, dass das Sinnen und Trachten seines Herzens auf Freude und Glück gerichtet war. Nun standen aber diesem Streben nach eigenem Glück sittliche Gebote gegenüber, die dasselbe eindämmten. Es ist ja in den sündigen menschlichen Verhältnissen begründet, dass äusseres Glück des einen in den meisten Fällen nur auf Kosten des Glückes anderer zu stande kommen kann. Daher haben sich, wo es überhaupt menschliche Gemeinschaften gibt, sittliche Gebote herausgebildet, durch die ein Individuum gegen die anderen geschützt wird. Der Gegensatz dieser zu dem Egoismus des einzelnen muss aber um so schärfer werden, je mehr jene sich dem Prinzipe aller wahren Sittlichkeit, dem Gebote der Liebe nähern. Nun glaube ich an anderer Stelle erwiesen zu haben, dass dieses thatsächlich seit des Mose Zeiten dem ganzen Gemeinschaftsleben Altisraels zu Grunde gelegen, dass wir die Eigenart desselben ebenso wenig wie die später mit den Schriftpropheten auftretende ethische Reaktion verstehen können, wenn wir nicht annehmen, dass jenes

einen Komplex von sittlichen Geboten besessen, die dem Mose durch Gott geoffenbart. (Vgl. Heft I, insbesondere p. 219—24). Daraus würde sich dann ergeben, dass von vornherein Altisraels Religion in besonders scharfer Weise den Keim zu einem Konflikte zwischen dem Streben nach eigenem irdischen Glücke und dem Gebote der Liebe zu den Volksgenossen in sich getragen.

Wenn wir nun aber die altisraelitischen Quellen ansehen, so finden wir, dass in dieser Periode der Konflikt durchaus noch nicht scharf hervorgetreten, in keiner Weise ein ständiger und bewusster geworden. Woraus erklärt sich das? So viel ich sehe, aus zwei Gründen. Einmal aus der intensiven Gewalt, mit der das religiöse Denken die Gemüter beherrschte. Der Glaube an Jahwe war, wie wir sahen, noch in keiner Weise erschüttert, Unglaube hätte als die grösste נְבָלָה gegolten. Infolgedessen waren auch die sittlichen Impulse, die von ihm ausgingen, so mächtig, dass die heilige Scheu vor denselben das ganze öffentliche Leben Altisraels bestimmte.[1]) So sehr z. B. das Herz des Individuums nach Rache verlangt, wo seine Ehre verletzt ist und jene als ein Gut schätzt, so sicher ist es doch davon überzeugt, dass Jahwe ihm unter Umständen selbst dieselbe verschaffen kann und es also nicht nötig hat, seine Hände mit Blut zu beflecken. Und wenn jenes geschehen, so freut der Altisraelit sich dessen von ganzem Herzen 1 Sam. 25, 26, 31, 33, auch 24, 13, 20; Gen. 50, 19; Ex. 23, 4; 2 Sam. 1, 13 ff.; 4, 9—11; 16, 10 ff.; 19, 23 ff., 34 ff. Ebenso unmittelbar wirkt die Furcht Gottes zur Mildthätigkeit Ex. 22, 20—26, 28; 23, 11; 2 Sam. 12, 5. Und der andere Grund liegt wieder in den Lebensverhältnissen jener Zeit. So lange Ackerbau und Viehzucht die Quellen des Wohlstandes der einzelnen sind, beschert ihnen reiche Ernten und grosse Herden in erster Linie der Himmel. Der Wohlstand wächst nicht auf Kosten dessen der Mitmenschen. Das beginnt erst, wenn der Handel einen grösseren Raum einnimmt, Acker an Acker gereiht,

---

[1]) Sehr gut hat ausgeführt, wie stark in jener Periode das religiöse Motiv alles Handeln Israels bestimmte, H. Schultz: Die Beweggründe zum sittl. Handeln u.s.w. in Theol. Stud. u. Krit. 1890 p. 18—22.

Geld und Schätze aufgehäuft werden. So lange weiter die irdischen Freuden einen so einfachen Charakter an sich tragen, wie wir ihn in § 3, 7 konstatiert, konnten sie harmlos sein und ohne grundsätzlichen Widerspruch zu sittlichen Geboten. Und endlich, so lange die Ehre noch nichts mit Karriere zu thun hat, noch nicht einer auf Kosten der anderen emporsteigt, vielmehr jene einfach mit dem guten Rufe gleichbedeutend ist, kann man sich ihrer (des שֵׁם) von ganzem Herzen freuen, ohne irgendwie mit sittlichen Pflichten in Konflikt zu geraten.

Auch hier müssen wir bitten, uns nicht falsch zu verstehen. Thatsächlich, praktisch kollidierten natürlich in jener Periode schon wie überall, wo menschlich-sündiger Egoismus göttlich-sittlichen Geboten gegenübersteht, das Streben nach irdischen Gütern des Lebens und die göttlichen Forderungen gar häufig. Und die Frömmigkeit (die יִרְאַת יהוה, die חַיִל) bestand gerade darin, diesen zu folgen, auch auf Kosten jener, die Sünde darin den Wünschen des eigenen Herzens zu gehorchen. Gen. 4, 6; Jud. 9, 4; 11, 3; 19, 22; 1 Sam. 1, 15f.; 2, 12; 17, 26; 24, 12, 14; 25, 3, 25; 30, 22; 2 Sam. 2, 16; 3, 33; 4, 11; 16, 7; 18, 13, 27; 20, 1; 23, 3, 6; 1 Reg. 1, 42, 52. Die Tugenden der Milde, Gerechtigkeit, Reinheit, des Gehorsams werden seit den ältesten Zeiten neben den natürlichen Gütern von Altisrael erstrebt, und, wo beide miteinander kollidieren, da wird von den Organen Gottes wie von den יְשָׁרִים des Volkes jenen ohne weiteres der Vorzug gegeben. Thatsächlich stehen „die Graden, Redlichen" überall über den Glücklichen, der נָבָל, der בֶּן־בְּלִיַּעַל, der רָשָׁע sind Gegenstand allgemeiner Verachtung, der עָנִי hingegen Gegenstand des Mitleids. Vgl. 1 Sam. 1, 16; Ex. 22, 24. Praktische Kollisionen kennt also Altisrael schon sehr wohl, hier wird einer durch Streben nach Ruhm und Beute ein Blutmensch 2 Sam. 3, 29; 16, 10; 20, 8ff.; 1 Reg. 2, 3; Gen. 49, 5—7, hier durch dasselbe zum Dieb Jos. 7, dort wird einer durch sein Hängen am Besitz roh und bösartig 1 Sam. 25, 3, 25; 2 Sam. 12, 1—4, dort wird die Schönheit eines Weibes der Anfang einer Kette von Schandthaten 2 Sam. 11, 1ff.; 13, 1ff. Aber es handelt sich immer nur um einzelne Fälle, die die Aufmerksamkeit und Entrüstung weiterer Kreise erregen. Das Urteil Jesajas ist ein

durchaus den Thatsachen entsprechendes: „Ach, wie ist zur Hure geworden die treue Stadt, die von Recht erfüllt, eine Herberge der Gerechtigkeit war. — Ich will die Richter in dir wieder machen wie dereinst und die Ratsherrn wie zu Anfang“ 1. 21, 26. Ja, so musste diese Periode der späteren erscheinen. Einen prinzipiellen, das ganze Volksleben durchziehenden Gegensatz zwischen dem Streben nach irdischen Gütern und der Erfüllung der göttlichen Gebote kannte Altisrael noch nicht. Die naive Wertung der natürlichen Güter bleibt trotz mancher Sünden, zu denen sie Anlass gibt, nach wie vor dieselbe. Wohl aber erkennen wir in diesen auch hier wieder die Vorboten künftigen Sturmes, sehen, welch Keim zu einem Konflikte in der Religion Altisraels schlummerte. Kommen musste die Zeit, in der er akut wurde, und dann so stark wie bei keinem anderen Volke der Erde. Ausbrechen musste er nämlich, sobald die Intensität des Glaubens an Jahwes überall richtendes Walten, die heilige Scheu vor ihm nachliess, oder sobald die Lebensverhältnisse sich dahin zuspitzten, dass das Leben ein Kampf aller gegen alle, ein Kampf ums Dasein wurde.

3) Noch zu einem dritten Konflikte beschliesst der altisraelitische Glaube Keim und Wurzel in sich. Auch hier freilich müssen wir fussen auf schon anderweitig Bewiesenes. Es steht nach unserem Dafürhalten vollständig fest, dass Israel seit alters nicht etwa dachte, dass Jahwe die Güter und Übel des Lebens ohne Wahl und Billigkeit, blind und nach Willkür verteile, sondern als der Gerechte d. h. dass er seine in Gütern sich erweisende Gnade denen zuwandte, die gottesfürchtig und gehorsam wandelten und dadurch Gnade in seinen Augen gefunden hatten, die Übel aber denen, die durch böse Handlungen seinen Zorn herausgefordert. Diese Überzeugung bestimmte als innerster Grund alles Denken und Handeln des Volkes. (Vgl. Heft I p. 104—112; 153—190.) Was sagte nun aber die Erfahrung zu diesen Maximen? Wie überall widersprach die ihnen doch auch dort nur zu oft. Und dennoch bemerken wir, wenn wir nun auf die altisraelitischen Quellen sehen, dass es hier schlechterdings noch nicht infolgedessen zu Zweifeln und wirklichen Konflikten kam.

Wie erklärt sich das? Ich finde aus drei Gründen. *Zunächst* sind auch hier wieder die äusseren Lebensverhältnisse zu berücksichtigen. Dieselben waren ja thatsächlich derartige, dass im allgemeinen der am weitesten kommen musste, der auf geradem Wege wandelte und seine Pflicht that, da es eine Ausbeutung, bei der Fleiss und Tugend der Klugheit unterlagen, noch nicht gab. Da man ebenso unlautere Mittel, im sozialen Leben emporzuklimmen, noch nicht kennen konnte, so traf die Achtung der Mitbürger wirklich meistens nur den, der es verdiente, dessen guter Ruf sittlich berechtigt war. Und in der That segnet ja Gott fast immer und überall ein ernstes sittenstrenges Leben mit Gesundheit, Kraft und Familienglück. *Zweitens* aber muss man auch hier die Intensität des Glaubens an das göttliche Walten heranziehen. Sah man den נָבָל, den בֶּן־בְּלִיַּעַל momentan in Glück und Wohlergehen, so wusste man ganz genau, Jahwe würde ihn seiner Zeit schon zu finden wissen. Dieser festen Überzeugung machte es nichts aus, wenn auch vorläufig die Strafe ausblieb; vgl. 1 Sam. 25, 2, 17, 25, 38; 2 Sam. 3, 29, 39; 16, 10; 23, 6f.; 1 Reg. 2, 31f. Und dem lehnt sich *drittens* der letzte Grund eng an: der vollständige Mangel Altisraels an theoretischem religiösen Denken. Dies entsteht ja überall erst, wo durch Erschütterungen von aussen, durch Einwürfe, mit denen man sich auseinanderzusetzen hat, der naivsichere Glaube ins Wanken geraten ist. Wohl kursierten im Volke genug Maximen wie: „Jahwe vergilt jedermann seine Gerechtigkeit und Treue“ 1 Sam. 26, 23 oder: „Sündigt jemand wider Jahwe, wer soll sich dann als Schiedsrichter aufwerfen?“ 1 Sam. 2, 25. Wohl sah man diese im allgemeinen erfahrungsmässig bestätigt. Aber thatsächlich blieben ja auch die Ausnahmen nicht aus. Ein Mann, böse und hart wie Nabal lebte in Glück und Wohlergehen, ein anderer besass nur ein einziges Lämmchen, ohne dass er Unrecht gethan 2 Sam. 12, 1—4. Plötzlich, wo das Volk sich gar keiner besonderen Sünde *bewusst* ist, kann einmal eine Pest oder Hungersnot über das Land kommen 2 Sam. 21, 1, auch wo David von keiner besonderen Sünde weiss, soll er aus der Heimat vertrieben werden 1 Sam. 26, 19. Derartige Ausnahmen sah man, nahm sie aber

ruhig hin, ohne sich ihres Widerspruches zu der Regel bewusst zu werden.

Nur hie und da regen sich schon die Vorboten der künftigen Zweifel, freilich noch nicht in der Gestalt von Reflexionen, sondern von unmutigen Äusserungen, in den bestimmten Situationen hingeworfen. „Musste Abner den Tod eines Gottlosen sterben“ ruft David aus 2 Sam. 3, 33, ähnlich wie später Joram sich zu dem Worte hinreissen lässt: „Sieh nun, welches Unheil Jahwe verhängt! Was soll ich da noch länger auf Jahwe harren?“ 2 Reg. 6, 33. Besonders empfindet man es schon hie und da als ein Unrecht, dass um eines willen die Gesamtheit Übel erdulden muss. „Ich habe ja gesündigt und habe mich verschuldet; das aber sind die Schafe — was haben sie gethan?“, so betet David 2 Sam. 24, 17. Umgekehrt fragt Abraham entrüstet: „Willst du denn auch die Unschuldigen umbringen mit den Schuldigen?“ Gen. 18, 23. Aber alles das machte doch nicht an der Grundüberzeugung irre. Man beruhigte sich dabei, dass man in dem einen oder andern Falle keinen besonderen Grund der Sendung von Gütern und Übeln durch Jahwe wusste, schob jene allgemein seiner חֶסֶד, diese seinem אַף zu und harrte immerdar der Rückkehr jener.

Freilich sehen wir auch hier wieder den Keim zu einem künftigen Konflikt. Über kurz oder lang musste die Zeit kommen, in der das Volk zum Nachdenken, zum Zusammenfassen der Erscheinungen und zum Theoretisieren erwachte. Und je mehr Israels Augenmerk von Hause aus auf die natürlichen Güter und Gaben gerichtet war, um so furchtbarer und entsetzlicher musste sich hier, falls nicht ein neuer Ausweg gefunden wurde, das Dilemma bemerkbar machen: Entweder die natürlichen Güter des Lebens sind nicht Gaben der austeilenden Gerechtigkeit Gottes — oder es gibt keinen gerechten Gott.

Damit schliessen wir diesen § ab. Die altisraelitische Periode ist noch nicht die der Zweifel und Kämpfe, sondern der harmlosen, sichern, religiösen Freude an den natürlichen Gütern des Lebens. Grundfalsch ist das einstmalige Wort de Wettes: „Solche verständige, altkluge Kinder waren die Hebräer, nie

waren sie eigentlich jung, von jener glücklichen Unschuld, Einfalt und Reinheit, welche die jugendlichen Völker wie die Kinder bezeichnet." (Daub und Creuzers Studien III p. 250.) Nein, wenn man historisch Israels Religion betrachtet, so existieren in dieser Hinsicht viele Verbindungslinien zwischen Altisrael und anderen antiken Völkern. Aber freilich, jenem erwuchsen aus dieser seiner Freude am natürlichen Leben ganz besondere Gefahren, es war zu einem höheren Leben bestimmt als alle anderen, das aber sollte und konnte es nur erlangen durch einen Kampf, wie ihn kein anderes Volk der Erde hat durchfechten müssen. Und die Keime zu diesem trägt Altisraels Religion schon in sich. Denn beförderte sie auf der einen Seite wie wohl keine andere antike Religion das Streben nach den natürlichen Gütern des Lebens, so war auf der anderen auch schon sie die Offenbarung des allmächtigen, heiligen und gerechten Gottes.

§ 6. Machen sich in Altisrael schon Reaktionen gegen die Hochschätzung der natürlichen Lebensgüter bemerkbar?

Es erübrigt nun noch die Frage, ob sich bereits in Altisrael eine Reaktion gegen die Hochschätzung der natürlichen Güter des Lebens, wie wir sie in § 3 und 4 geschildert, geregt hat, eine Reaktion, wie sie ja später in Israels Geschichte so flagrant geworden. Eine solche hätte entweder theoretisch-prinzipieller oder praktischer Natur sein können.

I. Wenden wir also zunächst jener unsere Aufmerksamkeit zu. Nur ein Abschnitt der altisraelitischen Litteratur kann hier in Frage kommen, ein Abschnitt, den vielleicht schon mancher bei der Charakteristik, die wir von Altisraels Gütern und Idealen in § 3 und 4 entwarfen, vermisst hat. Indessen wird man sogleich einsehen, dass wir ihn dort mit gutem Grunde übergangen, eben weil er gar nicht in das Gemälde der Volksanschauungen im grossen und ganzen hineingehört, sondern nur als eine Unterströmung in der altisraelitischen Stimmung bezeichnet werden kann.

Neben der Auffassung von Leben und Tod nämlich, damit aber auch von allen natürlichen Gütern und Übeln, wie sie uns bisher überall entgegentrat, taucht in Altisraels Litteratur noch eine andere, jener scheinbar direkt widersprechende auf, es ist diejenige, welche wir bei J Gen. 2, 4—11, 9 finden (besonders 3, 16—19; vgl. 4, 16 ff.; 5, 29; 11, 1 ff.). Nach dieser ist der Tod nicht als ein naturnotwendiges Übel aufzufassen, in das man sich mit Resignation zu schicken hat, sondern als Fluch, der infolge der Sünde über die Menschheit gekommen. Daraus ergibt sich aber, dass auch dies Leben kein wahres Gut ist, denn es hätte füglich ein Leben ohne den Tod, ewiges Leben geben können und dies wäre erst wahres Leben gewesen 2, 9; 3, 22. Das gegenwärtige aber steht unter göttlichem Fluche; das Glück der Liebe bedeutet jetzt für das Weib Sklavenzustand, der Kindersegen involviert die Schmerzen der Schwangerschaft und des Gebärens, der Segen des Feldes ist nur möglich durch Arbeit, Mühsal, Schweiss, Kampf mit Dornen und Disteln und das Ende von allem: bis du zum Erdboden zurückkehrst, denn ihm bist du entnommen. Nimmt man nun noch hinzu, dass nach derselben Quelle scheinbar, je mehr die Kultur fortschreitet, um so schlimmer auch die Sünde mit ihren Folgen auf Erden wird 4, 16 ff.; 11, 1 ff., so scheint es wirklich zunächst, als ob der Verfasser in schroffem Gegensatz zu der ganzen bisher charakterisierten Lebensauffassung Pessimist durch und durch gewesen, und die Erde, wie sie jetzt ist, lediglich als ein grosses Jammerthal angesehen habe.

Es ist daher kein Wunder, dass in unseren Tagen mehr und mehr die Anschauung Raum gewinnt, die in § 3 und 4 gegezeichnete Lebensauffassung sei die originell altisraelitische, Gen. 2—11 aber enthielten Materialien, die erst in der Königszeit von aussen ins Volk eingedrungen seien, von J leicht übertüncht, ohne dass diese Quelle sich selbst die Weltbetrachtung jener irgendwie innerlich angeeignet habe. (Wellhausen: Prolegomena p. 314, 322, 329; Smend: Religionsgeschichte p. 119—21.) Wir müssen suchen, hiezu Stellung zu nehmen, ohne uns auf litterarkritische Fragen im einzelnen einzulassen, denn diese bestimmen sich in diesem Punkte ganz nach der religionsgeschicht-

lichen Beurteilung.[1]) Die Sprache von Gen. 2—11 ist bei J gerade so originell jahwistisch wie die von 12 ff. Wenn man meint, jetzt bei fast allen Partieen jenes Abschnittes babylonische Abstammung nachweisen zu können, so ist damit über die Zeit ihrer Einwanderung in Israel und über den Grad, in dem sie hier auf die religiösen Volksanschauungen bestimmend eingewirkt, schlechterdings noch nichts bewiesen. (Vgl. Gunkel: Schöpfung und Chaos p. 142—99; Sayce: Lex Mosaica I p. 6 ff.; Dillmann zu Gen. 2 u. 3; Heft I p. 167—69.) Nun scheinen uns bei der Beurteilung des Problems drei Punkte von jenen Gelehrten nicht genügend berücksichtigt zu sein.

1) Will man die Herkunft der fraglichen Kapitel auf Grund ihrer Stellung zu Leben und Tod, zu Lebensgütern und Kultur aus der altisraelitischen Zeit hinausweisen, weil sie dieser geradezu widerspreche, so ist das Dilemma in späterer Zeit ganz dasselbe oder wenigstens ein sehr ähnliches. Weder haben die vorexilischen Propheten noch das Volk eine Ansicht vertreten, die sich irgendwie mit der von Gen. 3, 16—19 deckte, im Gegenteil, die Stellung beider zu Gütern und Übeln, die Gedanken über Tod und Leben waren wesentlich andere als die hier ausgesprochenen. So gewiss auch die Propheten allgemeine Sündhaftigkeit unter den Menschen voraussetzen vgl. Jes. 6, 5; Jer. 6, 13; 8, 10, von hier aus, von dem Rückblick auf das einst Verlorene sind sie nicht zu dem Verlangen nach einem überirdischen Leben gelangt, das hat sich geschichtlich ganz anders entwickelt, wie wir in B sehen werden. Die Ansicht, dass die Kultur überhaupt gottwidrig sei, kann man allerdings Gen. 2—11 nur auf Grund falscher Exegese finden (vgl. § 3, 12), gesetzt aber, sie wäre hier enthalten, so hat die prophetische Zeit, wie wir finden werden mit Ausnahme einer schwachen, schnell zur Bedeutungslosigkeit herabsinkenden Strömung (vgl. B. § 3) diesen Gedanken nie ausgesprochen. Auf jeden Fall also haben wir es mit einer Geistesschöpfung zu thun, die

[1]) Darüber, dass die uns hier entgegentretende Vorstellung von Jahwe als dem Herrn Himmels und der Erde sehr gut schon in die älteste Ära Israels passt, vgl. Heft I p. 97—99.

in ihrer Zeit isoliert dasteht, sich über das Niveau derselben erhebt.

2) Wenn man nun auf die vollständig verschiedene Luft hinweist, die vor Gen. 12 und nach diesem Kapitel in der Quelle wehe, hier sei die Menschheit, die sich gegen Gott empört, einfach vergessen, die Erde kein Jammerthal mehr, statt dessen herrsche naive Freude am Leben, ruhige Fassung dem Tode gegenüber, und eben dies decke sich mit den sonstigen Nachrichten über Altisraels Anschauungen, so reisst man von einander los, statt zunächst zu versuchen, den plötzlichen Wechsel des Tons aus der wechselnden Materie, über die J schreibt, zu erklären. Nun ist aber nach 12, 3 b klar, dass J sich gerade die Völkerwelt als den dunkeln Hintergrund denkt, von dem sich das glückliche Leben auf Erden, das mit Abraham beginnt, abhebt. Ihm wird die Gnade, der Segen Jahwes, der im Paradiese verloren gegangen, wieder zugewandt, und die Luft, die von dieser Begnadigung ausgegangen, atmet das ganze spätere Israel.[1]) Dem Israeliten kann nun wirklich glückliches Leben auf Erden zu teil werden, er kann aber sogar auch den Tod in einem anderen Lichte schauen Num. 23, 10. Er lebt anders, er stirbt anders als sonstige Adamssöhne, die israelitischen Weiber gebären auch anders als sonstige Weiber Ex. 1, 19. An diesem Volke haftet kein Fluch Num. 23, 23, Unheil und Leid gibt es in ihm nicht 23, 21, es ist abgesondert 23, 9, ihm trägt das Land von selbst Getreide und Most Deut. 33, 28. Das spüren auch andere Völker und suchen deswegen des auf ihm ruhenden

[1]) Übrigens findet bei J ja ein regelrechter Stufenfortschritt auf dies Endziel hin statt. Die ganze vorsintflutliche Menschheit ist bis auf den einen, Noah, bis in die Wurzel hinein verdorben, wird daher durch die Flut hinweggerafft Gen. 6, 5 ff. Das Dichten der nachsintflutlichen Menschheit ist zwar auch böse von Jugend auf 8, 21, hier wird das aber schon Grund zur Entschuldigung, zum Anlass eines positiven Barmherzigkeitserweises Gottes 8, 22. Als aber auch jene insgesamt sich wieder gegen Gott auflehnt und er sie mit Zerstreuung strafen muss 11, 1—9, da erweist sich auch die Gnade um so mächtiger, sie wendet sich dem einen Volke zu, für das der Erstlingsfluch nun gewissermassen wieder aufgehoben. Man kann also sagen: dreimaliger Sündenfall und dreimalige fortschreitende göttliche Reaktion.

Segens teilhaftig zu werden Gen. 26, 28 f. Kein Wunder also, dass wir in den Erzählungen, die sich mit diesem Volke und seinen Stammvätern beschäftigen, einer anderen Lebensauffassung begegnen als da, wo das Leben der Menschheit im allgemeinen ins Auge gefasst wird.

3) War denn nun aber, wenn wir von Gen. 2—11 absehen, dem Israeliten das Bewusstsein so ganz abhanden gekommen, dass das Leben ursprünglich etwas ganz anderes gewesen, als wie er es sich jetzt träumte und wünschte? Nahm er es wirklich überall als ganz selbstverständlich hin, dass das Leben für ihn eine Summe von Gütern, Freude, Ruhm, Besitz u.s.w. sei, der Tod nur ein Accidens, das mit Resignation zu tragen? Die in diesen Farben Altisraels Lebensauffassung malen, schildern zwar das Hauptmoment, die Grund- und Durchschnittsstimmung des Volkes richtig — auch wir haben sie in § 3 in ganz derselben Weise herausgestellt —, machen sich aber doch eines ungerechtfertigten summarischen Verfahrens schuldig, eines Generalisierens, welches gegenwärtig droht, Altisraels Religion ihres tiefsten Gehaltes zu berauben. So gewiss in erster Linie die ganze Vätersage (Gen. 12 ff.) und ihre Lieder heitere Lebensfreude atmen, zittert nicht doch durch sie ein Ton hindurch, der uns zwingt anzunehmen, dass bereits in der Zeit ihrer Ausbildung der Gedanke im Volke vorhanden war, das Leben sei vielfach nichts weiter als eine Kette von Mühe und Trübsal? Gen. 22, 1—13; 24, 63, 67 f.; 26, 19 ff.; 27, 34 ff.; 29—31; 32, 12; 34, 30; 35, 22; 37, 35; 42, 38; 44, 29, 31; 46, 30; 48, 10, 16; 49, 3—7, 18. Mag man weiter über die Volkstraditionen denken, wie man will, dass an der Spitze der Geschichte desselben eine harte Leidensschule in Ägypten gestanden, in der dasselbe allerdings lernen konnte, die Erde als ein Jammerthal anzusehen, ist doch gewiss Ex. 1 ff.; und die Erinnerung daran blieb der dunkle Hintergrund, auch wo später laut jubelnde Festesfreude erschallte Num. 24, 8. Und wurde jene wirklich in glücklichen Zeiten bisweilen ganz vergessen, sollte das Volk sich nicht immer wieder darauf besonnen haben, so oft alle jene jahrelangen Kalamitäten eintraten, in denen es sich in den Löchern und Felsspalten verbergen musste, in denen die Früchte seines

Schweisses ein Raub der Feinde wurden? Jud. 5, 6; 6, 3 ff.; 1 Sam. 14, 11. Soll weiter wohl ein Samuel, der die Schrecken der Philisterherrschaft kennen gelernt 1 Sam. 4 ff., das Leben seines Volkes immer so rosig angesehen haben, wie es in der Vätersage und den alten Hymnen erscheint, soll ihm nicht schon der Gedanke gekommen sein, dass der Ungehorsam gegen Gott, die Sünde, einen Fluch bringt, auch über die schönsten Institutionen des menschlichen Lebens 1 Sam. 15, von den Folgen dieses Ereignisses im Leben König Sauls ganz zu schweigen? Und so gewiss wir z. B. bei einem David in erster Linie aufrichtige Freude am Leben und seinen Gütern konstatieren können, sind nicht gerade in seinem Leben der Ereignisse so viele, die ihn lehrten, dass das Leben Sorge, Mühe und Trübsal bringe, eine Folge eigener Sünde und der anderer? 1 Sam. 19—26; 2 Sam. 1, 17—27; 3, 31 ff.; 12, 15—25; 13, 36 f.; 15, 30; 16, 10 f.; 19, 1; 24, 1—25; 1 Reg. 1, 29. Man vergesse doch auch nicht, dass wir die Stimmungen des Volkes überwiegend nur gerade aus den Epochen kennen, in denen es ihm gut ging, dass hingegen die unglücklichen Zeiten wie auch die Gedanken und Lebensanschauungen des Bauers, der in täglicher Arbeit im Schweisse des Angesichts um seine Existenz rang, uns sonst ein fast verschlossenes Gebiet sind. Und wenn es nun ganz sicher altisraelitische Überzeugung war, dass nicht nur der Tod die härteste Strafe sei, die Gott senden könne 1 Sam. 6, 19 ff.; 26, 10. 20, 24; 25, 38 f.; 2 Sam. 6, 6 f., sondern dass auch Leid und Übel Schickungen eines gerecht richtenden Gottes seien (Heft I p. 154 - 64; § 4, I), will man dann in Abrede stellen, dass schon in jener Zeit in den Herzen von Männern voll prophetischen Geistes eine solche Auffassung von Leben und Tod Raum gewinnen konnte, wie sie besonders Gen. 3, 16—19 ausgesprochen? [1])

[1]) Von den vielen Parallelen, die sich zu den in Gen. 3 ausgesprochenen Anschauungen bei anderen Völkern finden (vgl. Dillmann z. St.), möchte ich wenigstens eine, aus der griechischen Religionsgeschichte, zur Bestätigung meiner Ansicht heranziehen. Man stelle doch einmal die heitere Lebensanschauung, von der die homerischen Gedichte Zeugnis ablegen, in Parallele mit der trüben, pessimistischen von Hesiods „Werken und Tagen". Vgl. v. 289.

Und damit kommen wir zur Formulierung unseres Urteils. Allerdings erhob sich, der bezw. die hier sprechen, über das Volksniveau, sie schauten tiefer als das Gros, sie schauten hinter die Koulissen des Lebens, auch des ihres Volkes. Sie wussten, welches der dunkle Hintergrund war, auf dem sich dies abspielte, wussten aber auch, dass, wo die Sünde mächtig geworden, die Gnade noch viel mächtiger geworden, die Gnade, die ihrem Volke zugewandt. Und so können sie jenes sonnige Bild von dem Leben der Väter entwerfen, hier hat das Leben mit all seinen Gütern wieder einen Wert bekommen, hier treten die Dornen des Lebens zurück hinter seinen Blüten, hier sind Schwangerschaft, Arbeitsschweiss, ja Tod nur Accidentia der übermässigen Gnadengaben Jahwes, des Kinderreichtums, des Besitzes, des Lebens. Das ist der Geist, der in Wahrheit die Vätersage durchwaltet, hätte man nicht Gen. 12 ff. von 2—11 losgerissen, was durch keine sprachliche oder litterarische Indizien gefordert

„Doch vor die Tugend setzten den Schweiss die unsterblichen Götter", und vollends v. 174 ff.: „Drauf — o müsst ich nicht zum fünften Geschlechte gehören, Stürbe zuvor schon oder ich würd erst später geboren, Denn jetzt ist es ein eisernes Volk und nimmer am Tage, Nimmer bei Nacht ruhn aus sie von Arbeitslasten und -qualen, Sterben dahin." Derselbe Gedanke wie Gen. 3: ein verlorenes Paradies — jetzt Leben im Schweisse des Angesichts. Hier ist doch auch nicht die eine Weltbetrachtung die original-griechische, die andere erst ein Produkt der Hyperkultur, in der man sich zurücksehnt nach einem verlorenen Paradies. Nein, beide Betrachtungsweisen gehören fast derselben Ära an, aber verschieden ist der Kreis, dem sie entsprossen, die Homerische den glücklichen, vornehmen Kreisen, die Hesiodsche den ländlichen, bäuerlichen, die in ständigem Kampfe mit dem Acker stehen. Nun freilich, der oder die Bearbeiter von J haben beide Betrachtungsweisen mit einander verschmolzen, aber eben *in ihrem Volke* können beide doch schon neben einander existiert haben. Nun durchzittert aber auch die Homerischen Gedichte selbst hie und da der Weltschmerz. Schon hier der Gedanke, dass die Menschen kurzlebig sind, den Blättern gleichend. Ja „nirgends gibt es etwas elenderes als den Menschen von allem, was kreucht und fleucht auf Erden" Il. 17, 445 ff.; 21, 468; Od. 11, 487 ff. Und auch hier schon hat das Unglück seinen besonderen Stachel dadurch, dass es ein Zeichen der Gottverhasstheit (vgl. Odysseus). Ziegler: Geschichte der Ethik p. 8 ff.; Nägelsbach: Homerische Theologie[3] p. 343—48. Will man nun etwa auch die Homerischen Gedichte nach diesem Gesichtspunkt in zwei Gattungen von Produkten zerreissen?

wird, so wäre der Vorwurf Stades (Geschichte I p. 507. 547), es sei ein Geist fleischlicher Sicherheit, wohl nicht gefallen. Zugleich erkennen wir damit, dass thatsächlich eine Unterströmung im altisraelitischen Volksbewusstsein vorhanden war, die klar freilich nur hier hervortritt, deren unterirdisches Rauschen wir aber auch sonst vernehmen. Während das Volk im grossen sich heiter, naiv, reflexionslos den Gütern des Lebens hingibt, die Jahwes Gnade ihm verleiht, fasst jene Strömung den dunkeln Hintergrund derselben, seinen Zorn über die ganze Menschheit, und den Fluch, der auf dieser lastet, ins Auge. Sie hat durch ihren Ungehorsam bei ihrem Streben nach Weisheit (c. 3), nach geschlechtlichem Umgang (c. 6), nach einem grossen Namen (c. 11) seine Gnade verspielt. Das soll auch Israel zu immerwährender Warnung dienen.[1] Nun aber fängt diese — sagen wir — prophetische Richtung auf Grund dessen nicht etwa an, gegen Kultur oder gegen die Hochschätzung der natürlichen Güter des Lebens zu polemisieren. Im Gegenteil, nur um so mehr kann Israel sich nun dieser und der in ihnen erschienenen Gnade Gottes freuen. Also von einer Reaktion gegen die Hochschätzung dieser dürfen wir hier schlechterdings nicht reden.

Wohl aber ist damit ein Keim in Altisraels Religion hineingelegt, der dereinst Früchte tragen sollte. Als wirklich später das Volk als Ganzes das „aus Gnaden" als das Fundament seiner ganzen Existenz wie all seiner natürlichen Güter vergessen, da konnten auch die hier ausgesprochenen Gedanken die Erkenntnis fördern, dass, sobald man die Gaben von dem Geber loslöst, diese weiter nichts sind als Gras, das verdorrt, Grases Blume, die verwelkt, dass das Leben ohne Gottes Gnade nichts bietet als Thränen, Schmerz und Tod.

II. Bemerken wir nun vielleicht, so fragen wir weiter, schon auf altisraelitischem Boden praktische Reaktionen gegen die Hochschätzung der natürlichen Güter des Lebens, wie wir sie in § 3 und 4 in dem Sinnen und Trachten des ganzen Volkes nachgewiesen? Dass nämlich in Israel alle derartige Versuche,

---

[1] Vgl. daher Hos. 6, 7, falls hier der M. T. in Ordnung, dazu Heft 1 p. 168 f.; auch Hos. 9, 1.

sich im Kampfe des Lebens gegen Unglück und Übel zu behaupten, wie wir sie bei andern Völkern in Gestalt von Mysterien. geheimnisvollen Kulten u. dergl. finden, teils überhaupt unbekannt teils verpönt waren. ist von uns bereits anderweitig bewiesen (Heft I p. 181–89). Jahwe allein war für Israel der Bürge und Spender des Glücks. Aber nicht von vornherein ausgeschlossen, wenngleich unwahrscheinlich. wäre. dass man auch in Altisrael versucht hätte, sich in einer Form gegen allen Wechsel des irdischen Glücks zu sichern. die sich bei sehr vielen Völkern beobachten lässt, nämlich in der Form der Entsagung. des Verzichtes auf gewisse Lebensgüter zu gunsten der Gottheit, der Askese. Wir sagen, auch diese Form ist von vornherein in Altisrael nicht sehr wahrscheinlich, da wir ja in § 4 festgestellt. dass das Volk im grossen und ganzen gerade in den natürlichen Lebensgütern Gottes Gnade und Freundlichkeit erlebte. infolgedessen also eine solche Askese seinem religiösen Wünschen und Sehnen geradezu ins Angesicht geschlagen, einen Verzicht auf die göttliche Gnade selbst bedeutet hätte.

Indessen das Leben eines Volkes, auch das religiöse, ist ja. wie wir schon eben unter I gesehen, nie einem Strome zu vergleichen, der, nur seiner Quelle entsprungen, in ein enges Felsenbett eingezwängt, dahinrauscht, sondern vielmehr einem solchen. der von allen Seiten, aus dem verschiedenartigsten Terrain Bäche und Flüsschen in sich aufnimmt. Und so wäre ja auch möglich, dass hinsichtlich dieses Punktes Nebenströmungen im Volke praktisch eine andere Richtung eingeschlagen hätten als das Gros, dass dieselben gerade in dem Verzichte auf einzelne Lebensgüter ein höheres, dauerndes Glück zu gewinnen gemeint hätten. Natürlich darf man diese Art der Askese nicht verwechseln mit derjenigen. die man wie im Kulte aller Gottheiten so auch seit ältester Zeit in dem Jahwes findet, oder auch bei Trauerzeremonien wie überhaupt besonderen Situationen des Lebens vgl. 1 Sam. 20, 26; 21, 5 f., 8; 2 Sam. 1, 12; 12, 16, 22 u.s.w. Diese kultische Askese bildet selbstverständlich ein Kapitel für sich und gehört nicht hierher. Hier handelt es sich um die Frage. ob man schon in einzelnen Kreisen Altisraels dem ganzen Leben den Stempel der Askese aufgedrückt und damit

ein dem des Volkes geradezu entgegengesetztes Lebensideal aufgestellt in der Meinung, auf diese Weise ein unmittelbar auf Gott gerichtetes Leben führen und ein höheres Glück erlangen zu können als das war, dem der grosse Haufe nachjagte. Bei drei religiösen Charaktergestalten Altisraels könnte man nun bei flüchtiger Betrachtung etwas derartiges vermuten.

1) Die erste ist der Priester, der כֹּהֵן, der schon nach der Etymologie des Wortes (vgl. כּוּן. dazu Deut. 10, 8 u.s.w.; das arab. kahin Seher ist erst sekundär) als der Aufwartende, in erster Linie also Jahwe dienende aufgefasst wurde. Bereits das Israel, welches aus Ägypten kommt, hat den primitiven Standpunkt überwunden, da der Hausvater ausschliesslich das Recht des Priestertums inne hat, es gibt seit den ältesten Zeiten für den öffentlichen Gottesdienst wie für das Orakelerteilen, zugleich zur Bewachung der Heiligtümer eine eigentliche Priesterschaft, und zwar rekrutiert sich diese ganz besonders aus dem Stamme Levi vgl. Jud. 17, 10 ff.: 1 Sam. 2, 28 ff.; 21. 2 ff.; 22. 20 ff.; Deut. 33. 8 ff.; Ex. 19. 22, 24; 22. 7, 28; Hos. 4. 4 ff. Die Geschichte dieses Stammes bietet nun ja der heutigen Forschung eine ganze Reihe ungelöster oder wenigstens sehr diskutierbarer Fragen dar, die eingehend zu erörtern hier nicht der Ort. (Vgl. vor allem Baudissin: Geschichte des israelitischen Priestertums und den Exkurs.) Jedenfalls war der Priester in gewissem Sinne schon für Altisrael Idealgestalt. Das ergibt sich sowohl daraus, dass seit alters als Idealzustand für das ganze Volk hingestellt: „Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern werden“ Ex. 19, 6 (vgl. Hos. 4, 6 und zu diesem Gedanken Koenig: Einleitung p. 205), wie aus der Ehrfurcht, mit der das Volk zu dem Stande als seinen „Vätern“ aufsieht Jud. 17, 10; 18, 19; er gilt im allgemeinen als sakrosankt 1 Sam. 22. 17. Nun treten uns aber an demselben zwei Seiten entgegen, die eine Erörterung verlangen, weil in ihnen scheinbar die Askese sich als höchstes Lebensideal offenbart, zum mindesten eine Auffassung gewisser natürlicher Güter des Lebens zum Ausdruck kommt, die bei flüchtiger Beobachtung in direktem Gegensatze zu der des Volkes zu stehen scheint.

a) Den ersten Punkt entnimmt man dem Spruche über Levi

Deut. 33, 9: „Sie gehören dem, der von Vater und Mutter sprach: Ich sah sie nicht, der seine Brüder nicht anerkannte und nichts wissen wollte von seinen Kindern“. Dieser Stelle haben Wellhausen (Prolegomena p. 136 f.) und nach ihm manche andere folgende Deutung gegeben: „Diese so sehr hervortretende Solidarität des Standes beruht keineswegs auf der natürlichen Grundlage der Geschlechts- oder Familieneinheit; den Priester macht nicht das Blut, sondern im Gegenteil die Verleugnung des Blutes, wie mit grossem Nachdruck betont wird. Er muss um Jahwes willen thun, als habe er nicht Vater und Mutter, Brüder und Kinder. Indem man sich dem Dienste Jahwes widmet, das ist der Sinn, tritt man heraus aus den natürlichen Verhältnissen und reisst sich los von den Banden der Familie“ (vgl. Amos 2, 11; 1 Reg. 13, 33; 1 Sam. 1, 28). Freilich wird dies p. 137 etwas eingeschränkt: „Umgekehrt ist es aber auch schwerlich die Regel gewesen, dass jemand nicht bloss Eltern und Brüder, sondern auch Weib und Kinder dahinten liess, um der Priesterschaft beizutreten; das wird Deut. 33, 9 nur als extremes Beispiel der Aufopferungsfähigkeit angeführt.“ Immerhin wäre, falls diese Deutung Wellhausens richtig, das Resultat dies, dass der unmittelbare Dienst Jahwes im Prinzip den Verzicht auf alles Familienglück forderte, mithin in solchem Verzichte sich ein höheres Lebensideal als das der Menge kundthat.

Indessen diese Deutung scheint mir vollständig verfehlt, das ist eigentlich schon von Bredenkamp (Gesetz u. Proph. p. 175 ff.), dem Dillmann, Baudissin u. a. zustimmen, bewiesen. Die ausschlaggebenden Gründe möchte ich folgendermassen formulieren: *α*) Die Analogie der anderen Stämme verlangt, besonders wenn man Gen. 49, 5—7 in Betracht zieht, dass auch Levi hier als Stamm, durch Blutsbande gebildet und von einem Stammvater, dem איש חסידך abgeleitet, bezw. in ihm repräsentiert, in Betracht kommt.[1] *β*) In v. 8 liegt sicher ein geschichtlicher Rückblick

---

[1]) Das איש חסידך wird allerdings sehr verschieden gedeutet. Da mit dem „Du“ nach 9 b sicher auch in v. 8 Jahwe angeredet, so ist zunächst ausgeschlossen die Erklärung bei Siegfried-Stade: „Der Mann deines Gnädigen d. i. deines Gottes“, ganz abgesehen davon, dass Gott sonst nie ohne weiteres so genannt wird. Möglich ist nach dem hebr. Texte entweder die Übersetzung:

vor. (Ob derselbe genau zu Ex. 17 und Num. 20 stimmt, ist eine Frage für sich.) Wird dadurch schon dasselbe für v. 9 nahe gelegt, so kann gerade in diesem unmöglich die Beobachtung der göttlichen Rede und Bewahrung seines Bundes von seiten der Priester ein Motiv für die sonst nirgends im Alten Testamente geforderte Verleugnung verwandtschaftlicher Bande sein. Denn dann hätte dieselbe, da es sich um eine בְּרִית handelt, wenigstens durchschnittlich auch beobachtet werden müssen. Nun war aber nach allen sonstigen Notizen das Berufspriestertum gerade ein in den Familien erbliches vgl. 1 Sam. 14, 3; 22, 11, 20 ff., Familienleben, Kinderreichtum und durch diesen einen grossen Namen wünschten sich die Priester geradeso wie alle anderen Bürger 1 Sam. 2, 12, 23 f.; 3, 12 ff.; 4, 17 ff., auch Amos 7, 17. Es ist schon ein Verzweiflungskoup, wenn Wellhausen auf 1 Reg. 13, 33, wo der Deuteronomist von der abnormalen Massregel Jerobeams berichtet, verweisen oder die Analogie Samuels heranziehen muss, der eben nicht als Priester, sondern als Nasir Jahwe gewidmet war (vgl. Köhler, bibl. Gesch. II p. 15 f.). γ) Sollte wirklich v. 9 keinen historischen Rückblick enthalten, sondern eine ständige Seite in der Berufsthätigkeit Levis prädizieren, so läge immer noch weit näher als die Deutung Wellhausens die einst besonders von Graf vertretene, dass es sich nämlich um absolute Unparteilichkeit in der Rechtsprechung handle. Denn v. 10 beschäftigt sich gerade mit dieser. Ausserdem würde jene ja ein merkwürdiges Alter für den regulären Eintritt in das Priestertum ergeben, da auch der Verzicht auf Söhne gefordert. δ) Da uns nun wirklich Ex. 32, 25—29 eine ganz spezielle Gehor-

„Dem Manne d. i. den Nachkommen des dir ergebenen" vgl. Jud. 8, 1; 12, 1 u.s.w. oder: „Deinem ergebenen Manne" d. i. Mose. Da bei der letzten Deutung der איש wie Ruben, Juda u.s.w. doch nur als Repräsentant seiner Nachkommen gedacht, so kommen beide Deutungen schliesslich auf eines heraus. (Das חסיד dann Umschreibung des מִי לַיהוה Ex. 32, 26.) Da es mir allerdings nicht sicher ist, ob חסיד sonst schon vor dem Exil in religiöser Beziehung gebraucht, und da Krätzschmar (Bundesvorstellung p. 66 ff.) richtig gefunden, dass v. 9 b. den Gedanken eines Spezialbundes Jahwes mit Mose bezw. Levi enthält, so wäre ich geneigt, איש חֲסָדֶיךָ zu lesen, „Dem Manne deiner Hulden". Es ist dies gerade der terminus technicus auch für die Spezialberith mit David Jes. 55, 3; Ps. 89, 2, auch Jes. 16, 5.

samsthat Levis berichtet wird, so werden wir nicht umhin können, Deut. 33, 9 als einen Hymnus auf diese anzusehen, er bedient sich stellenweise ganz derselben Ausdrücke wie jener Bericht.[1] Bei dreimaligem Aufdieprobestellen, das ist der Sinn, hat Levi sein Festhalten an der berith Jahwes bewiesen, das letzte Mal sogar unter Ignorierung der eignen Stammesinteressen. Das ist ein Gehorsam, wie ihn gegebenenfalls jeder Israelit beweisen müsste, wie er aber dem Priester besonders geziemt, der deswegen auch Levi die Urim und Tummim, die Würde des erblichen Priestertums verschafft hat. Von einem Verzicht auf Familienglück als einem wenigstens für die unmittelbaren Diener Gottes gültigen Lebensideale ist also nach richtiger Exegese hier keine Rede.

b) Das altisraelitische Priestertum hat nun aber wirklich eine Seite, die zunächst den Eindruck hervorrufen könnte, als habe dasselbe dem Volke im Gegensatz zu seinen Idealen ein anderes, höheres Lebensideal vorgehalten, nämlich das der Besitzlosigkeit oder besser des Mangels an festem Grundbesitze. Der Levit nämlich ist im allgemeinen kein fest Angesessener, er hält sich bald hier bald dort auf Jud. 17, 7 ff.; 19, 1. Er bekommt von dem, an dessen Privatheiligtum er angestellt z. B. „jährlich zehn Silberlinge, den Aufwand für Kleidung und Lebensunterhalt“ Jud. 17, 10; 18, 4. Er ist also auf Besoldung, zum Teile jedenfalls von vornherein auf das Mitleid seiner Mitbürger angewiesen, dem man aber gerne Raum gibt, weil ein besonderer Segen auf ihm und allen denen, die mit ihm in Berührung treten, ruht (wie bei Abraham) Jud. 17, 13; 18, 19; Ex. 32, 29. Ist er an einer öffentlichen Opferstätte angestellt, so erhält er einen

[1]) Allerdings spannt man, was das Verhältnis von Ex. 32, 25—29 zu Deut. 33, 9 betrifft, die Pferde heutzutage vielfach hinter den Wagen, indem man sagt, jene Erzählung wäre erst auf Grund dieses Segensspruches gebildet (Wellhausen, Künen, Cornill u. a.). Indessen wäre sicher eine aus Deuter. 33, 9 kristallisierte Erzählung ganz anders ausgefallen als jene, die hätte Vater und Mutter nicht einfach unberücksichtigt gelassen. Dagegen erklärt sich die Erwähnung dieser als poetische Ausmalung der ursprünglichen Tradition sehr gut. Die Entstehung der jetzt mit dieser verbundenen Erzählung von dem goldenen Kalbe ist natürlich eine Frage für sich (vgl. Dillmann z. St.).

bestimmt vorgeschriebenen Anteil von jedem Opfer, ausserdem Geldabgaben. Sühngeschenke 1 Sam. 2, 13; Hos. 4, 8; 2 Reg. 12, 17; Jos. 13, 14; für das Orakelerteilen werden ebenfalls Geschenke dargereicht sein wie die Parallele der Seher nahelegt vgl. 1 Sam. 9, 7; Amos 7, 12; Micha 3, 11 etc. In der Königszeit (vgl. 1 Sam. 2, 35 f.), insbesondere nach der Zerstörung des Nordreiches, wo die Leviten das kleine Juda überfluteten (vgl. auch die Flucht der Rekabiter nach Jerusalem Jer. 35, 11), sind sie mehr und mehr mit Fremdlingen und Armen zusammen auf die Barmherzigkeit des Volkes angewiesen, so dass das Gesetz sich ihrer Notlage annehmen muss Deut. 12, 19; 14, 27; 26, 12.

Liegt nun vielleicht in diesem ihrem Verzichte auf festen Besitz ein Protest gegen die gewöhnliche Hochschätzung irdischer Güter, insbesondere der נַחֲלָה, die eine so grosse Rolle in den Wünschen des übrigen Volkes spielt, oder wird wenigstens die Besitzlosigkeit als das höhere Ideal den Volksidealen gegenübergestellt? Es könnte so scheinen, wenn man von späteren Auffassungen ausgeht. Im Deuteronomium wird mehrfach die Besitzlosigkeit Levis lobend hervorgehoben als Erfüllung einer alten Satzung, Gebot und Verheissung zugleich, mit der Begründung: Jahwe ist sein Erbbesitz 10, 9; 18, 2 vgl. Jos. 13, 33. Nun ist dies natürlich nicht aus der Luft gegriffen, gerade in dieser Beziehung wird immer ausdrücklich auf ältere bestimmte Gottesworte verwiesen, wieder nur ein Beweis dafür, dass der Gedanke von einem Spezialbunde Gottes mit Levi, von einer besonderen Weihung dieses zu seinem Dienste schon lange vor dem Deuteronomium im Volke existiert hat. Aber ob nun gerade seine Besitzlosigkeit der Grund gewesen, wegen dessen er besonders von Gott begnadigt, das ist die Frage.

Sehen wir nun davon ab, ob Deut. 33, 11 den Leviten direkt gewünscht wird, Jahwe möge ihren Wohlstand segnen, wonach sie dann offenbar in Bezug auf (beweglichen) Besitz dieselben Wünsche gehabt hätten wie das übrige Volk. Legen wir auch keinen Wert darauf, dass die Priester des Nordreichs nach Amos 7, 17 sogar Grundbesitz inne hatten. Sicher aber ist, dass nach Gen. 49, 5—7, also nach der ältesten Nachricht über den Stamm die Besitzlosigkeit desselben alles andere eher ist als ein Ideal-

zustand, den derselbe freiwillig oder auf göttlichen Wunsch hin übernommen. Vielmehr göttliche Strafe ist er für einen Frevel, den Levi in der Urzeit begangen „Ich will sie verteilen in Jakob und zerstreuen in Israel“ vgl. Gen. 34. Also der denkbar schlimmste Fluch war es, dass sie keinen Teil am Erbe Jahwes haben sollten vgl. 1 Sam. 26, 19; Gen. 4, 12, dass sie die Enterbten im Volke, die Proletarier waren. Erst später hat sich Levi durch jene Gehorsamsthat wieder rehabilitiert und ist mit dem Priestertum betraut (nun trat בְּרָכָה Ex. 32, 29; Deut. 33, 11 an Stelle des früheren אָרוּר Gen. 49, 7), und noch später ist die ganze Situation umgedeutet, aus der Not der Besitzlosigkeit eine Tugend gemacht, erst da wurde der ebenso gewaltige wie tröstliche Gedanke geboren: Jahwe ist das Erbteil dieser Enterbten.

Damit schliessen wir ab. Aus der Beschaffenheit des altisraelitischen Priestertums kann in keiner Weise geschlossen werden, dass eine Richtung im Volke den natürlichen Gütern des Lebens skeptisch gegenübergestanden, und die Fernhaltung von diesen, ein asketisches Leben, ihr als das höhere praktisch-religiöse Ideal gegolten habe. Wie eng vielmehr jenes mit allen „weltlichen“ Gedanken und Wünschen des Volkes verbunden war, wird sich uns in der folgenden Periode noch besonders bestätigen. Anderseits hat allerdings das altisraelitische Priestertum gerade durch seine Besitz- und Heimatlosigkeit ganz gewiss eine hervorragende Bedeutung für die religiöse Entwickelung des Volkes gehabt, es blieb das lebendige Ferment zwischen den einzelnen Stämmen in einer Zeit, da diese mehr und mehr auseinanderzufallen drohten, und wird besonders zur Aufrechterhaltung des Jahweglaubens beigetragen haben. (Vgl. Ex. 32, 25—29; Jud. 17, 7 ff.; 18, 19; 1 Sam. 1—3; 22, 20 ff.) Und ausserdem war freilich durch jene Gestaltung des priesterlichen Lebens für die Zukunft die Ideenverbindung angebahnt zwischen Besitzlosigkeit, Armut und besonderer Gottwohlgefälligkeit, einer Verbindung, der wir, wenn auch in eigenartiger Gestalt, in der schriftprophetischen Ära wieder begegnen werden.

Die Unwissenheit, in der wir uns hinsichtlich der ältesten Geschichte des Stammes Levi, welcher später eine so hervorragende Rolle in Israel gespielt, befinden, ist ja geradezu eine verzweifelte. Bester Beweis dafür mag sein,

dass neuerdings von einem Gelehrten, bei dem freilich auch sonst das Unbegreifliche vielfach Ereignis wird, die Hypothese aufgestellt, die Leviten seien von Hause aus mit den Libyern identisch. (Vgl. Niebuhr: Geschichte des ebräischen Zeitalters I p. 246 f.) Dergleichen Extravaganzen sind uns allerdings durch Gen. 49, 5—7 verschlossen; danach war Levi so gut wie nur irgend ein anderer ein rein hebräischer Stamm, den indessen als Strafe für eine Gewaltthat die Zerstreuung in Israel betroffen, mag dieselbe durch die Kananiter oder anderswie herbeigeführt sein. Das Ereignis, auf das hier angespielt, ist selbstverständlich das Gen. 34 erzählte.

Wohl aber sind wir nun, was die Eigenart dieses Stammes, den Beruf, die Lebensweise, die ganze Geschichte seiner später zerstreuten Glieder anbetrifft, zum grössten Teile auf Hypothesen angewiesen. Und einige kleine Beobachtungen, die ich in der Beziehung gemacht und die vielleicht andere auf den richtigen Weg führen, möchte ich wenigstens als fragende Andeutungen hier mitteilen. 1) Ich denke mir, jeder, der die ältesten Notizen über Levi liest, muss zu dem Schlusse kommen, dass dieser Stamm in ältester Zeit in ganz besonderer Weise (ähnlich wie die Nasiräer) für Israels und damit Jahwes Ehre gestritten hat. (Insofern ist das Urteil Duhms: Theologie d. Proph. p. 199 richtig — gegen König: Hauptprobleme p. 89.) Die Ehre Israels zu retten, handelte es sich Gen. 34, 31, die That ist dem Stamme allerdings schlecht bekommen, hat seine Zerstreuung herbeigeführt 49, 5—7. Aber ganz dasselbe rücksichtslose Eintreten für Israels Ehre finden wir wieder bei dem Manne, durch den Levi zu einzigartiger Bedeutung gekommen, bei Mose Ex. 2, 12; Num. 25, 5. (Die Erzählung von Pinehas Num. 25, 7 ff. lassen wir dahingestellt.) Sie ist aber auch eine Eigentümlichkeit des ganzen Stammes geblieben, wie Ex. 32 hervortritt. Dabei mag erwähnt werden, dass die Erzählung vom goldenen Kalbe zum Kerne dieses Kapitels ursprünglich nicht gehört, denselben bilden bei E vielmehr v. 15—19 a, 25—29. (Vgl. Dillmann z. St.) Als Mose vom Sinai zurückkehrt, sieht er, dass das Volk ausser Rand und Band gekommen (פָּרֻעַ), revoltiert, und fordert nun, dass die Leviten gegen ihre eigenen Volksgenossen zu Jahwes Ehre die Waffen gebrauchen. Dies Ereignis scheint der Anlass geworden zu sein zu der speziellen berith Jahves mit ihnen Ex. 32, 29 (vgl. auch das Wortspiel ליהוה-לוי v. 26 u. 29). Sieht man sich nun unter dem unmittelbaren Eindruck dieser Erzählung Deut. 33, 8—11 an, so wird man sofort empfinden, dass Levi auch hier als Streiter für Jahwes Ehre gefeiert wird. In drei Proben hat er, treu der berith, blinden Gehorsam bewiesen, daher in Anlehnung an das בְּרָכָה Ex. 32, 29 der Wunsch: „Segne Jahwe seine Kraft und lass dir wohlgefallen das Thun seiner Hände. Zerschmettere seinen Gegnern die Lenden und seinen Hassern, dass sie sich nicht mehr erheben.“ (Das חֵילוֹ auf sittliche Kraft oder Wohlstand zu beziehen, ist natürlich nicht schlechterdings ausgeschlossen, doch legt v. b unsere Deutung näher. Denn dass diese Worte nicht etwa auf solche gehen, die in der Königszeit Levi das Priesteramt missgönnen

(so Wellh. u. a.), sondern ganz andere rauhere Zeiten voraussetzen, wo wirklich mit dem Schwerte die innern religiösen Fehden ausgefochten wurden, sollte man eigentlich nicht erst zu beweisen nötig haben.) Mithin wäre in ältester Zeit die erste Seite in dem Berufe dieses Stammes der Kampf für Jahwe mit blanker Waffe gewesen, auch gegen das eigene wider Jahwes Herrschaft aufsässige Volk.

2) Levi hat indessen noch eine zweite Aufgabe; er hat seit ältester Zeit die Technik des Orakelerteilens und im Anschlusse daran die Rechtsprechung im Namen Jahwes inne, das ist aber die vornehmlichste Seite des ältesten Priestertums; das Opfern betrieb dieses nur an den wichtigeren öffentlichen Heiligtümern 1 Sam 1—3; Deut. 33, 10 b, das konnten auch noch die Hausväter bezw. die Erstgeborenen. Jenes war es aber besonders, was schon Mose ausübte, die wichtigsten Rechtsangelegenheiten hatte sich dieser auch nach seiner Entlastung für alle Zeit reserviert Ex. 18, 13—27. Das Orakelerteilen tritt als vornehmlichste Befugnis der Priester besonders in der Zeit Sauls und Davids hervor 1 Sam. 10, 20 ff.; 14, 18, 41 ff.; 23, 2, 11; 28, 6; 30, 7; 2 Sam. 2, 1; 5, 19 vgl. Jud. 17, 1—10. Diese Seite seines Berufes feiert auch Deut. 33, 10: „Deine Urim und Tummim gehören dem Manne deiner Hulden — d. i. dem Stamme Levi, jeder dieses weiss jene zu führen —, sie lehren Jakob deine Rechte und Israel deine Weisung."

3) Die dritte und schwierigste Frage ist nun aber die: besteht irgend eine Verbindungslinie, ein innerer Zusammenhang zwischen diesen beiden Seiten im Berufe Levis? Sie zu einem einfachen Nacheinander zu machen ist unmöglich, da gerade auch die erste Seite noch Deut. 33 gefeiert wird, nachdem also sicher Levi schon in hervorragender Weise Verwendung zum Priestertum gefunden, wie umgekehrt in dem Bilde Moses beide Züge zum Ausdruck kommen. Auf diese Frage muss man, wie ich glaube, ganz besonders einmal das Augenmerk richten, hier freilich auch vorläufig noch ganz mit Hypothesen arbeiten. Die Frage würde zum grössten Teile schon gelöst sein, wenn wir mit Sicherheit wüssten, was unter den urim und tummim zu verstehen, vermittelst derer offenbar in ältester Zeit die torah erteilt wurde vgl. Deut. 33, 8 u. 10; 1 Sam. 14, 3, 18, 41 ff. (LXX). In dieser Beziehung hat nun höchst wahrscheinlich Wellhausen den rechten Weg gewiesen (Skizzen III p. 127 f.). Er zieht das Istiqsam (vgl. קֶסֶם) der Araber als Parallele heran, welches ein Losen mit Pfeilen war, wie es sich auch sonst bei antiken Völkern findet (vgl. die ῥαβδομαντία etc.). Dass auch die Israeliten dies Pfeilorakel gekannt, ist nach Ez. 21, 26, 27 evident, freilich wird es hier als heidnisch perhorresziert, und die Polemik dagegen reicht weit zurück, sicher bis in die Zeit Hoseas vgl. 4, 12. Ich denke indessen, wir hätten einen genügenden Beleg für anstandslose Duldung desselben in früherer Zeit 2 Reg. 13, 14—19. Aus diesem Passus sehen wir, dass sowohl durch Schiessen wie durch auf die Erde schlagen mit den Pfeilen ein göttlicher Bescheid erzielt wurde, den hier der Prophet in Worte umdeutet. Freilich handelt es sich ja an dieser Stelle

nicht um Verwendung der Urim selbst, die eben nur der Priester führte, immerhin aber um eine interessante Parallele zu denselben. Und eine eben solche, denke ich, bietet uns 1 Sam. 20, 19 ff., ein Kapitel, das, so viel ich sehe, bis jetzt stets unrichtig, weil von v. 10 aus verstanden wurde. Ich kann dasselbe hier ja nicht näher analysieren, behaupte aber, der Kern der Erzählung ist dieser: auf dem Felde wollen Jonathan und David sich mittelst eines Pfeilorakels vergewissern, ob letzterer vor Saul fliehen soll oder nicht, dasselbe entscheidet für jenes. Ich verweise nur auf v. 22 „denn Jahwe hat dich weggeschickt", v. 41 „David warf sich mit dem Angesichte zur Erde nieder und betete dreimal an", natürlich, weil soeben ein göttlicher Bescheid an ihn ergangen. Ausschlaggebend aber ist die ganze Situation, handelte es sich nur um eine menschliche Benachrichtigung, wie es mit Sauls Stimmung stünde, so wäre es ja das denkbar albernste, wenn David nun doch v. 40—42 hinter dem Erdhaufen hervorkommt und sich mit Jonathan umarmt; aber auch wenn man, wie jetzt meistens geschieht, diese Verse einfach streicht, und damit dem Redaktor eine unerklärbare Thorheit zuschiebt, bleibt es unnatürlich, dass Jonathan nicht einfach dem David mündlich die Nachricht überbringt, den Burschen hätte er ja zu Hause lassen können und sonst ist kein Feind in der Nähe. Nein, es handelt sich wirklich um Einholung des göttlichen Willens, das Fallen des Pfeiles entscheidet über Davids Schicksal, dann nehmen die beiden Freunde Abschied von einander. Dass nun aber wirklich auch, wie diese Analogien nahe legen, die eigentliche priesterliche Toraherteilung unter Verwendung von Pfeilen stattgefunden, folgt, wie besonders Wellhausen (Prolegomena p. 412) und Stade (Theol. Littzeit. 1882 Nr. 11) richtig betont, aus dem Worte selbst. יָרָה bezw. הוֹרָה ist von Hause aus Bezeichnung für das Schleudern der Pfeile 2 Reg. 13, 17; 1 Sam. 20, 36; 31, 3; 2 Sam. 11, 20; 2 Chron. 26, 15, dann allgemeiner für Werfen und endlich für Lehren, so dass מוֹרֶה sowohl den Pfeilschützen wie den Lehrer bedeuten kann, eine sonst einfach unerklärbare Ideenverbindung (vgl. auch Gen. 12, 6; Jud. 7, 1).[1])

Sollte nun hiermit nicht schon die Brücke geschlagen sein zu der Frage: wie kamen gerade die Leviten dazu, diese Pfeile Jahwes zu führen? Sicher könnten wir darauf Antwort geben, wenn wir noch den authentischen Bericht von der Bestallung Levis zum Priestertum besässen. Existiert derselbe überhaupt noch, so muss er in Ex. 32, 25—29 enthalten sein. Über die Komposition dieses Abschnitts ist man freilich geteilter Ansicht. Nöldecke sah v. 26—28 noch wieder als eingeschoben an; das ist indessen unmöglich, v. 25 und 29 allein geben keinen Sinn. Dagegen können v. 27 und 28 allen-

[1]) Die Gegenargumentation Königs (Offenbarungsbegriff II p. 343) ist nicht beweiskräftig, da das zu ergänzende Objekt nicht תּוֹרָה, sondern קֶשֶׁת ist, die Ergänzung dieses aber zu dem מוֹרֶה eine selbstverständliche war vgl. 1 Sam. 31, 3b.

falls als Duplikat zu v. 29 gemisst werden. Jedenfalls ist der Vers, auf den hier alles ankommt, der letztere, und für dessen Alter bürgt schon seine rätselhafte Kürze, ausserdem, dass er von Deut. 33, 9 vorausgesetzt wird. Die Episode wäre danach die: Als Mose sah, dass das Volk ausser Rand und Band gekommen war, da trat er an das Thor des Lagers und rief: Her zu mir, wer Jahwe angehört! Da sammelten sich um ihn alle Leviten. Da sprach Mose: füllet eure Hand für Jahwe, denn ein jeder wider seinen Sohn und Bruder, damit fortan Segen auf euch ruhe. — Ich meine, es müsste jeder, der diese Verse liest, den Eindruck haben, dass es sich hier entweder um den historischen Anlass der besonderen Auszeichnung Levis oder zum mindesten in v. 29 um die alte Ordinationsformel der Priester handelt. Positiv beweise ich ersteres damit, dass das „die Hand füllen“, welches hier aus einer historischen Situation heraus erwachsen, terminus technicus für die Installierung jener geworden ist Jud. 17, 5, 12; 1 Reg. 13, 33. Das zweite ist dann daneben möglich.

Was ist nun aber mit diesem מִלְאוּ יֶדְכֶם לַיהוה gemeint? Das ist leider wieder sehr unsicher. Dillmann, Köhler, Keil, Baudissin u. a. deuten es nach dem späteren gesetzlichen Ritus auf ein Opfer, scil. בַּקָּר vgl. 1 Chron. 29, 5; 2 Chron. 29, 31; Ex. 28, 41; Lev. 7, 37. Indessen, warum ist das dann an jenen ältesten Stellen nie einmal ausdrücklich erwähnt, warum findet sich dieser höchst merkwürdige Ausdruck für eine Opferdarbringung gerade immer nur bei der Bestallung des Priesters und endlich, ist jener Sinn nicht besonders 1 Reg. 13, 33 geradezu ausgeschlossen? Wellhausen u. a. deuten es daher auf die erste Besoldung, das Angeld des Priesters vgl. Jud. 18, 4. Indessen dagegen führt Baudissin (Priestertum p. 183) mit Recht Jud. 17, 5 an, der Vater hat doch sowieso schon für den Lebensunterhalt seines Sohnes zu sorgen, ausserdem passt diese Erklärung zu Ex. 32, 29 nicht, endlich bleibt die nächstliegende Deutung, dass sich Jud. 17, 12 auf einen anderen Akt als 17, 10 bezieht. Gibt es denn keine andere Erklärung? Ich denke, eine solche ist durch 2 Reg. 9, 24 nahegelegt: מִלֵּא יָדוֹ בַּקֶּשֶׁת d. i. er füllte seine Hand mit dem Bogen, fasste denselben (vgl. zur Sache 2 Reg. 13, 16). Dass dafür abgekürzt einfach מִלֵּא als terminus technicus gebraucht, sieht man aus Sach. 9, 13. (Hier ist auch Ephraim noch als Bogen gedacht, das עוֹרֵר dann nicht: ich rufe auf, sondern vom Entblössen, Hervorholen der Pfeile עָרַר vgl. Hab. 3, 9.) Einen weiteren Beleg dafür, dass das מִלֵּא auch von der Ausrüstung mit dem Speere gebraucht, hat man 2 Sam. 23, 7. Welches wäre nun also die Folgerung dieser Deutung des מִלְאוּ Ex. 32, 29? Der Vers enthält die Aufforderung, Bogen bezw. Pfeile für Jahwe zu ergreifen, zum Kampfe auch gegen das eigene Fleisch und Blut. (Sachlich enthält v. 29 also dasselbe wie v. 27.) Ist es dann zu viel geschlossen, wenn wir weiter konjizieren, dass die Installierung der Priester seit jenem Ereignis durch feierliche Überreichung dieser Pfeile stattfand, dass diese die späteren urim (und tummim?) sind, dass die Leviten also zunächst mit diesen Insignien zu besonderen Gottesstreitern, allmählich dann mehr und mehr zum Orakelerteilen

und Rechtsprechen geweiht wurden?[1]) Das בַּקֶּשֶׁת, בַּחִצִּים, בַּפַּטִּית (auch בָּאֵפוֹד vgl. Jud. 17. 5; 1 Sam. 14, 19 b; 23, 6 und Nr. 4), was dann ursprünglich gemeint, musste mit der Zeit von selbst verschwinden, da die Sitte perhorresziert wurde und man das מִלֵּא: umdeutete. Ein Pfeilorakel, um in Privatangelegenheiten den Willen Gottes zu erkunden, konnte also jeder veranstalten (1 Sam. 20), die altheiligen Pfeile aus der Urzeit aber, die urim, die besonders bei öffentlichen Angelegenheiten zu Rate gezogen wurden (1 Sam. 14; Jud. 18), wussten nur die Leviten zu führen. Um so mehr aber freute sich natürlich der Privatmann, der einen solchen für seine Privatangelegenheiten gewonnen (Jud. 17).

4) Da ich die Hypothese angesponnen, will ich sie auch mit aller Reserve gleich weiterführen. Je mehr die alten Pfeile ausschliesslich zum Erteilen der torah verwendet wurden, um so pietäts- und geheimnisvoller wurden sie behandelt. Vielleicht wurden sie in Bündel zusammengeschnürt (vgl. 1 Sam. 25, 29?), jedenfalls in oder an dem ephod getragen. Dies muss entweder ein Überzug über die Pfeile gewesen sein, wie auch Bogen und Pfeile des Kriegers sich in einer Umhüllung befanden Hab. 3, 9; Sach. 9, 13, oder wahrscheinlicher ein Gurt bezw. eine Binde, an der der Köcher mit den Pfeilen getragen wurde (vgl. אֵזוֹר), und allmählich wurde der Name dieser Binde Bezeichnung für das ganze Orakelinstrument. אֵפוֹד bedeutet nie Gottesbild, so sicher das jetzt auch meistens behauptet, auch Jud. 8, 26 f. nicht (vgl. König: Hauptprobleme p. 62). Vielmehr ist diese Bedeutung Jud. 17, 4 f.; 18, 14, 20; Hos. 3, 4 (vgl. auch Ez. 21, 27) gerade ausgeschlossen; Gussbild, ephod und teraphim sind 3 Dinge für sich, ebenso unmöglich ist jene 1 Sam. 14, 18 (LXX), denn ein einzelner trug nicht das Gottesbild vor seinem Volke her, dieselben wurden auch wohl gefahren. Anderseits kann das Wort an diesen Stellen, auch 1 Sam. 23, 6; 30, 7 ebensowenig das einfache priesterliche Kleid bedeuten, dies wird gerade im Gegensatz zu jenem ephod ein ephod bad genannt 1 Sam. 2, 18; 22, 18; 2 Sam. 6, 14. Nun ist אֲפֻדָּה sicher ein metallener bezw. mit Metall durchwirkter Überzug Jes. 30, 22; Ex. 28, 8; 39, 5. Dass ephod dasselbe, also entweder einen Überzug über die urim oder besser eine Binde, an der der Priester diese trug, bedeutet, scheint mir positiv aus 1 Sam. 14, 3, 18, 41 (LXX); 30, 7 zu folgen. Sollte das Orakel befragt werden, so nahm jener erst das ephod in die Hand, daher 1 Sam. 14, 19 b: אֱסֹף יָדֶךָ (הִגִּישׁ = darreichen). Falls das בְּיָדוֹ 23, 6 nicht „an seiner Seite“ bedeutet, ist das „in der Hand“ offenbar als etwas Aussergewöhnliches betont, das sich aus der Eile der Flucht Ebjathars erklärt. Unsere Deutung wird aber auch bestätigt durch 1 Sam. 21, 10. Das ephod muss hiernach ein Instrument gewesen sein, das im Heiligtum an der Wand hing, hinter diesem, an demselben Pflock, ebenfalls in einen Überzug eingewickelt, das Schwert Goliaths, Waffen neben Waffen.

[1]) Täusche ich mich nicht, so beruht auch der listige Anschlag Ehuds auf der Sitte, dass in ältester Zeit das דְּבַר יהוה unter Benutzung von Waffen, die verhüllt an der (rechten?) Seite getragen, erteilt wurde Jud. 3, 20 f.

Denn nur so wird Doegs Vermutung möglich, Achimelech hätte für David das ephod befragt 22, 10, jener muss dieses also zunächst heruntergenommen haben. Nur Jud. 8, 26 f. scheint unserer Fassung nicht sonderlich zu entsprechen, doch a) das הִצִּיג bedeutet Jud. 6, 37; Hos. 2, 5 auch: hinlegen, hinwerfen, b) eine Aufstellung von Pfeilbündeln oder Köcher wäre sehr wohl möglich, vgl. daher Am. 5, 15, c) eine sehr kostspielige Anfertigung wäre hierbei geradesogut denkbar wie bei einem Gottesbilde, es kommt eben lediglich auf die Grösse an.[1])

5) Wie, möchte man nun endlich fragen, kommen gerade diese חִצִּים bezw. מַטּוֹת zu gottesdienstlicher Verwendung? Alles Orakelerteilen, alle Rechtsprechungen waren natürlich im letzten Grunde göttliche Akte, Gottesgerichte, er selbst war eigentlich der Richter (vgl. daher אֱלֹהִים Ex. 22, 8 etc). Indessen wo und wie hielt er am direktesten in eigener Person Gericht? Darauf kann die Antwort nur lauten: im Gewitter. Im Gewitter hatte er einst in der Urzeit dem Volke seine מִשְׁפָּטִים kundgethan Ex. 20, 18, in diesem sandte er seine Pfeile, die Blitze, auf die Erde. Besonders wird uns ja in den hebräischen Liedern dies sein Erscheinen zum Gericht oft so grandios geschildert, dass man noch jetzt unmittelbar das Zittern und Beben der israelitischen Herzen nachfühlt, wenn er sich zu jenem aufmacht. Wir verweisen nur auf Hab. 3, 11: „Sonne und Mond bleiben in ihrer Behausung vor dem Leuchten deiner hin und her schiessenden Pfeile, vor dem Glanz deines blitzenden Speeres," Sach. 9, 14: „Jahwe wird über ihnen erscheinen und sein Pfeil wie der Blitz ausfahren," 2 Sam. 22, 15: „Er schleuderte Pfeile und zerstreute sie, blitzte Blitze und scheuchte sie," vgl. Deut. 33, 2; Jud. 5, 2; Ps. 97, 4—6. Wird schon hierdurch nahe gelegt, dass die Insignien der Richter hier auf Erden nach Analogie derer des himmlischen gewählt, so wird die Ähnlichkeit zwischen beiden an einzelnen Stellen noch frappanter. Wir verweisen besonders auf Deut. 32, 41: „Wenn ich mein blitzendes Schwert geschärft habe und meine Hand zum Gerichte greift, dann will ich Rache nehmen an meinen Widersachern und will meinen Hassern vergelten. Meine Pfeile sollen trunken werden von Blut und mein Schwert soll Fleisch fressen, vom Blut Erschlagener und Gefangener, vom Haupt der Aufrührer unter den Feinden." Hier ist nämlich besonders auffällig: a) die offenkundige Parallele in dem Chiasmus zwischen מִשְׁפָּט und חִצִּים, b) die Feinde v. 42, mit denen Gott ins Gericht geht, haben sich gerade wie Ex. 32, 25 das פָּרֻעַ zu schulden kommen lassen.

Ist es also zu viel geschlossen, wenn man in jenen Pfeilen direkte Abbilder der himmlischen sieht und so dann doch vielleicht das urim mit אוֹר zusammenbringt

[1]) Ob die tummim, den arabischen tamaim entsprechend (vgl. Wellhausen: Prolegomena p. 419) im Unterschiede von den Pfeilen etwa Ringe, Spangen, Amulette waren, die auch an oder in dem ephod getragen wurden, worauf Jud. 8, 24; Gen. 35, 4 führen könnten, weiss ich nicht. Wahrscheinlich ist es mir im Hinblick auf 1 Sam. 14, 41 ff. (LXX) nicht.

vgl. Hos. 6, 5 b (LXX); Job. 36, 32; 37, 3; Hab. 3, 4, 11; auch Ps. 37, 6? Dass häufig eine Siebenzahl von Pfeilen bez. Stäben verwendet, folgt vielleicht aus einer bis jetzt unverstandenen Stelle, Ez. 21, 28: Das Orakel, welches Ezechiel betreffs des Nebukadnezar verkündet, gilt den Juden wie lügnerische Wahrsagerei, wie die Schwüre der Heptaden (die nach des Propheten Auffassung immer täuschen), und wiederum würde diese Zahl in Zusammenhang stehen mit der heiligen Siebenzahl der Pfeile, die Jahwe auf seinem Bogen entsendet Hab. 3, 9 (vgl. dazu 2 Sam. 18, 14; lies statt אִי־ אִבְּ־?) Im übrigen wird hiermit dann auch das נִשְׁבָּע zusammenhängen. (Auch Wellhausen kommt auf anderm Wege zu der Vermutung eines Zusammenhangs zwischen Schwören und dem Orakel. Skizzen III p. 128.) Zum Schlusse noch eine interessante Bestätigung. Die erste Person, die auf allgemein anerkannt historischem Boden Recht in Israel gesprochen hat, ist ein Weib, die Debora. Zu ihr stiegen die Kinder Israel hinauf לַמִּשְׁפָּט Jud. 4, 5. (Vgl. auch das אֵם 5, 7 mit dem אָב 17, 10.) Nun gerade sie wird genannt „ein Weib der Blitze“ vgl. Ex. 20, 18; Deut. 33, 2 text. em. und zur Sache Jud. 5. 23. (Auch sie hat übrigens wieder mit dem בָּרָק zu thun 5, 2; ob die מְחַצְצִים v. 11, die in enger Verbindung mit den צִדְקוֹת genannt, für das Problem bedeutungsvoll sind, weiss ich nicht; v. 9 handelt jedenfalls sicher, v. 10 wahrscheinlich auch von den Rechtsprechenden).

Doch es ist schon übergenug der Hypothese; vielleicht ist wenigstens einiges in dem Gesagten enthalten, was die Probe besteht oder andere wenigstens auf die richtige Bahn leitet. Selbstverständlich kann ich in diesem Zusammenhange nicht alles so motivieren, wie ich möchte. Sollte unsere Deutung einigermassen das Richtige treffen, so hätten wir in den Leviten von Hause aus recht eigentlich die Vollstrecker der Gottesgerichte zu sehen, aus denen dann — seit Mose — allmählich die Rechtsprecher, Richter, Toraherteiler wurden. Diese torah erhielt mit der fortschreitenden göttlichen Offenbarung mehr und mehr ausschliesslich sittlich-religiösen Inhalt, bis sie schliesslich der äusseren Medien ganz entbehren konnte. Besonders auch das Auftreten der nebiim, die fast ausschliesslich durch das Wort wirkten, trug dazu bei, jene zu verdrängen. Von dem Gebrauch der urim und tummim zu Orakelzwecken hören wir seit Davids Zeit nicht mehr, von dem des Ephod wohl zuletzt Hos. 3, 4. (Auch der Levispruch bestätigt mir danach nur, dass Deut. 33 in die Richterzeit gehört, man deute das יוֹרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ nur richtig im Sinne dieser Zeit, etwas handgreiflicher als in der Hoseas wird es allerdings bisweilen wohl gewesen sein, doch vgl. noch hier die Nachwirkung Hos. 6, 5.)

2) Die zweite religiöse Charaktergestalt, auf die wir unser Augenmerk zu richten haben, die sich aus Altisraels Volksgros heraushebt und ebenso wie der Priester in unmittelbarem Dienste Gottes steht 1 Reg. 17. 1; 2 Reg. 3, 14, ist der nabi, der Prophet. Die schwierigen Fragen nach der Herkunft dieser Ge-

stalt im israelitischen Volksleben, auf die bis jetzt nur mit Hypothesen geantwortet werden kann, interessieren uns hier ja nicht. Künens Vermutung kananitischen Ursprunges des Nebiismus (De profeten p. 322 ff.) ist gerade so unwahrscheinlich wie Klostermanns Herleitung des Namens von einem Orte N^{e}vijjath b(ath) Rama (Geschichte p. 144).[1]) Wohl aber müssen wir suchen, Wesen und Tendenz dieses Nebiismus zu eruieren und die Frage zu beantworten, ob sich in ihm etwa ein anderes, höheres Lebensideal verrate als in dem des Volkes.

Auch hier nun, glaube ich, muss man mehr als bisher geschehen, versuchen, die einzelnen geschichtlichen Perioden auseinanderzuhalten, so wenig wir auch immer an Nachrichten über dieselben besitzen. Denn bleiben gewiss auch bei solchen Charaktergestalten manche Züge durch die Jahrhunderte hindurch dieselben, so können doch andere wieder, so lange jene nicht mittels einer Regel, eines Statuts gebunden sind, durch neue soziale, kulturelle, religiöse Einflüsse so tiefgreifend geändert werden, dass es ein gewagtes Unternehmen ist, bei einem solchen Probleme die Perioden ohne weiteres durcheinander zu werfen, wie hier fast immer geschieht. Denn es ist allgemeine Sitte ge-

---

[1]) Künens Hypothese ist nach meinem Dafürhalten entscheidend widerlegt von König (d. Offenbarungsbegr. des A. T. I p. 60—69), auch wenn man allen Argumenten dieses nicht zustimmen sollte. Mit ihm bleibe ich auf Grund des arab. und assyr. nabaa bei der partizipialen Deutung des nabi als „der Sprecher, Ankündiger“, denke mir aber als ursprüngliches Objekt dazu דְּבַר יהוה in dem weitesten Sinne des Wortes, also sowohl = Sache, Angelegenheit, wie = Wort, so dass es z. B. auch מִלְחֲמוֹת יהוה unter sich begreifen kann 1 Sam. 11, 6; 18, 17; 25, 28. (Vgl. zum Worte z. B. die römischen Fetialen von fatium = sagen, also Spruchmänner, die übrigens zur Kriegserklärung den blutigen Speer auf das feindliche Gebiet zu werfen hatten. Lange: Römische Altertümer I p. 322 ff.) Mithin scheint mir die Bezeichnung von vornherein aus dem Bewusstsein hervorgegangen zu sein, dass diese nebiim nicht wie die Priester vermittels des Orakels oder wie die Seher vermittels der Träume und Gesichte, sondern in erster Linie einfach durch das Wort den Willen Gottes offenbarten, mag das in der ersten Epoche auch mehr ein wildes Zungenreden, Singen oder dergl. gewesen sein. Vgl. bes. die Nebeneinanderstellung 1 Sam. 28, 6: Träume (Seher), Urim (Priester), Propheten. Bei diesen macht von vornherein die lebendige Persönlichkeit alles aus.

worden, zur Erklärung des älteren Nebiismus bei den dürftigen Quellen über die Saul-Samuelische Periode sogleich die der Dynastie Omris heranzuziehen. Das ist aber dasselbe, wie wenn ein späterer eine Charakteristik der deutschen Landsknechte auf Grund eingehender Notizen über den preussischen Gardisten der Gegenwart entwerfen wollte, denn welch tiefgreifende Umwandlung hatte inzwischen das ganze Volksleben Israels erfahren. Hätte man richtig die Zeiten geschieden, so wäre wohl kaum kürzlich von einem übrigens sonst vielfach sehr treffend urteilenden Gelehrten die Meinung geäussert: „Wenn wir die Propheten richtig verstehen, so stellen sie zunächst eine Reaktion dar gegen alles, was fremdländisch ist. Ihre Richtung ist Konservatismus der Wüstentradition" (Bertholet: d. Stell. d. Isr. u. Jud. zu d. Fremden p. 78). Das trifft eben gerade auf den Elias zu, indessen weder auf die frühere noch auf die spätere Prophetie.

Täusche ich mich nun nicht, so sind schon in dem Prophetismus vor Salomo zwei Stadien zu unterscheiden: a) Er taucht in Israel seit der Zeit Samuels auf 1 Sam. 9, 9; 10, 5 ff., jener Zeit, in der nationale und religiöse Begeisterung unter dem Drucke der Philisterschaft sich mächtig regte.[1]) Und eben die Pflege dieser religiösen Begeisterung haben sich die nebiim zur Lebensaufgabe gemacht. Wie sie sich derselben erledigten, darüber ist uns freilich nicht viel überliefert. Unter Anwendung von Musik suchten sie ekstatische Zustände herbeizuführen, in denen sich ihre Gottbegeisterung kundgab. Immer neue Genossen gewannen sie dadurch, dass andere mit von ihrer Raserei fortgerissen wurden, dass auch sie der Geist Jahwes überkam 1 Sam. 10, 6, 12. Äusserte sich dieser auch zunächst in Verzückung, so war er doch im letzten Grunde wie überall in Altisrael der Geist, der zum Kampfe für Jahwe und sein Volk hinwegriss Jud. 3, 10; 6, 34; 11, 29; 14, 6, 19; 15, 14. Dass das auch noch für diese Zeit gilt, geht aus einem Vergleiche von 1 Sam. 10, 10 mit 11, 6

[1]) Den Versuch Königs, die Beweiskraft von 1 Sam. 9, 9 hierfür zu beseitigen (Offenbarungsbegriff I p. 59 f.), muss ich als verfehlt betrachten. Auch wenn man wirklich mit LXX הָעָם statt הַיּוֹם liest, zeigt 9, 19, dass jenes nicht auf das gewöhnliche, sondern das ganze Volk geht, eine Unterscheidung übrigens, die überhaupt für jene Zeit etwas prekär ist.

deutlich hervor; neu war also nur die Form der Geistesäusserung. der Inhalt der alte. In Scharen (חֶבֶל) durchzogen diese nebiim das Land, überall das Volk zur Begeisterung mit hinwegreissend, gaben zunächst also wohl ihre festen Wohnsitze im Dienste Jahwes auf und hatten insofern einen Berührungspunkt mit den Leviten 10, 5, 10 ff. Doch, waren diese wenigstens noch durch die Bande des Blutes zusammengehalten, so bildeten jene zum erstenmal eine Gemeinde aus allen Stämmen und Sippen, eine religiöse Gemeinde. Es begreift sich das Staunen des Volkes über diese neue Erscheinung. „Aber wer ist denn ihr Vater?" so fragt man 1 Sam. 10, 12; eine solche Verbrüderung, ohne dass Stammesverwandtschaft vorliegt, hat man bisher nicht geschaut. Das Wort enthält nicht Spott oder Verachtung, wie Stade (I p. 477) meint, nur Verwunderung.[1]) Dass die nebiim nun wirklich alle Familienbande hätten aufgeben müssen, darf man natürlich nicht daraus folgern, im Gegenteil, eine abgeschlossene Zunft bilden sie noch nicht, lebenslängliche Zugehörigkeit ist nicht erforderlich, Saul z. B. hat nur kurze Zeit zu ihnen gehört, ist dann wieder zu seinem bürgerlichen Berufe zurückgekehrt 1 Sam. 10, 11 ff. Später, während der Regierung des ersten Königs, konsolidierten sie sich allmählich zu festen hie und da ansässigen Genossenschaften 19, 18—24 (לַהֲקָה = קָהָל?), an deren Spitze besonders machtvolle Persönlichkeiten standen. Dass z. B. Samuel, von Hause aus ein רֹאֶה und נָזִיר, in engster Beziehung zu ihnen gestanden, würde schon nach 1 Sam. 10 bestehen bleiben, auch wenn 19, 20 wirklich sekundär sein sollte, was übrigens unerwiesen, denn jene Bezeichnung findet sich für die späteren Genossenschaften nicht mehr (vgl. auch Klostermann: Geschichte p. 143).

Wie nun diese Propheten sich zu den natürlichen Gütern des Lebens gestellt, wie sie selbst ihr tägliches Leben gestaltet, darüber wissen wir positiv eigentlich so gut wie nichts. Nur so viel lässt sich bestimmt sagen: Weltflüchtige, Bettelmönche und

---

[1]) Ob sich in dem Worte zugleich das Bemühen des Volkswitzes verrät, das Wort nabi = (e)n abi zu erklären, wie Klostermann (Geschichte p. 143) vermutet, lasse ich dahingestellt.

dergl., die in einem weltabgekehrten Leben ihren Gott in besonderer Weise finden zu können meinten, waren sie nicht, sie hatten kein anderes Lebensideal als ihr Volk; was uns z. B. Klostermann über ihren Zweck besonderer religiöser Erbauung zu erzählen weiss (Geschichte p. 145), kann sich auf Belegstellen nicht stützen. Nicht aus einem Proteste gegen die natürliche Lebensweise und die gewöhnlichen Gedanken von einem gottwohlgefälligen Leben, sondern einfach aus der Absicht, möglichst kräftig die Begeisterung für Jahwe im Volke wachhalten und schüren zu können, erklärt sich die Eigenart ihres Lebens. Für Israels Macht und Grösse haben sie sich begeistert wie wenige im Volke, von ihnen hat Saul die ersten Impulse zu seinem kühnen Befreiungswerke erhalten 1 Sam. 10, 1, 12; 11, 6. „Israels Wagen und seine Reiter" blieben sie daher jahrhundertelang 2 Reg. 2, 12; 13, 14 vgl. 1 Sam. 15, 2 ff. Dass die einzige Persönlichkeit, die in jener Zeit aus dem Gros hervortritt, Samuel, kein Asket gewesen, werden wir sogleich unter 3) noch näher sehen 1 Sam. 9, 13, 22 f.

b) Die älteste Gestalt des Nebiismus hatte sich eigentlich schon überlebt, sobald das philistäische Joch abgeworfen war. Damit hatte er seine erste spezielle Aufgabe erfüllt. Es ist also innerlich vollständig motiviert, dass er sich bereits während der Regierungszeit Sauls konsolidiert, dass schon am Ende derselben die Propheten einfach als Offenbarer des Willens Gottes neben Priestern und Sehern erscheinen 1 Sam. 28, 6. (vgl. dazu 3, 1), dass nach derselben die ekstatischen Scharen wie mit einem Schlage auf gut ein Jahrhundert aus dem Leben Israels wieder verschwinden.[1]) Aber der Nebiismus selbst war damit nicht zu Grabe getragen. Seine Begeisterung für Jahwe sollte sich nun in anderer Weise und auf einem andern Gebiete äussern. Die Zeit König Davids war, wie wir in § 5 sahen, die des allmählichen Heranwachsens eines Gegensatzes von Geistlich und Weltlich, von weltlicher und religiöser Lebensauffassung. Die künftigen grossen Gegensätze warfen ihre Schatten in jene voraus.

[1]) Dies gegen die Argumentation Schwallys: Zeitschr. f. altt. Wissensch. 1892, p. 154 ff.

Und da waren es die nebiim, die entsprechend ihrer ursprünglichen Tendenz, Ehre und Herrschaft Jahwes zu wahren zu ihrem Lebensberufe machten. Zwei Gestalten tauchen aus dem Dunkel auf, es sind Nathan und Gad 2 Sam. 7; 12; 24; 1 Reg. 1. Der Zweck ihres jeweiligen Auftretens ist schon früher (§ 5) besprochen. Beide sind keine Ekstatiker, dieser Form der Verkündigung des דְּבַר יהוה bedarf es jetzt nicht mehr, sie wirken für Jahwe einfach durch das klare und unmissverständliche Wort, welches an sie ergeht, bezw. auch die Fürbitte bei ihm vgl 1 Sam. 15, 2, 25; 2 Sam. 7, 4; 12, 1—14 (ob hier das דבר v. 9 ursprünglich vgl. Luc. LXX, lasse ich dahingestellt; siehe auch Klostermann z. St.); 24, 11, 14, 19. Dass auch sie alles andere eher waren als Asketen, denke ich, folgt besonders aus dem Eindruck, den die Persönlichkeit Nathans auf uns macht. Er war's, der den Gedanken an die ewige Grösse des Hauses Davids im Volke wachrief, denn dass ein historischer Kern in dem deuteronomistisch überarbeiteten Kapitel 2 Sam. 7 steckt, sollte nicht geleugnet werden vgl. v. 5, 11b, auch 23, 5; Num. 24, 17—19. Der König Salomo, sein Zögling, wäre jedenfalls ein anderer geworden, als er wurde, wenn der Lehrer ein Asket gewesen 2 Sam. 12, 25. Und 1 Reg. 1, 8 ff. macht dieser ja vollends den Eindruck eines „Weltmannes“. Auch die Interessen dieser nebiim waren also innigst mit denen des Volkes verbunden, nur wachten sie in besonderer Weise darüber, dass man in Israel Jahwe als den Herrn schlechthin anerkannte, und wenn er zürnte, waren sie die Verkündiger seiner Gerichte.

Diese Zeit, in der die Propheten auf der einen Seite als die Lieblinge des Volkes dastanden, noch frisch in aller Gedächtnis lebte, was sie soeben für die Befreiung des Volkes gethan, in der sie die Prinzen erzogen und Freunde des Königs waren, in der auf der andern Seite dieselben nicht mehr durch ekstatische Zustände, sondern durch das Wort auf ihre Zeitgenossen wirkten, die, denke ich, ist die denkbar geeignetste für die Entwickelung des Gedankens, dass alle Gestalten des Altertums, zu denen das Volk bewundernd und liebend aufschaute, auch nebiim gewesen. Solche waren es schliesslich gewesen, die Israel einst aus der Ägypter Händen erretteten, der Levit Mose war ein nabi Num.

11; 12; seine Schwester Mirjam eine nebiah Ex. 15, 20. Debora, die Retterin aus der Kananäer Macht, desgleichen Jud. 4, 4; auch Josua scheint als ein Prophet aufgefasst zu sein 1 Reg. 16, 34. Auf diese Traditionen rekurrieren auch später die Schriftpropheten in Stellen, auf die wir unter 3) noch eingehender zu sprechen kommen, Amos 2, 10f.; Hos. 12, 14. Ja, auch der Stammvater des Volkes, Abraham, war nabi gewesen Gen. 20, 7, 17. Mit der Zeit Salomos beginnt ganz allmählich ein Bruch zwischen Volk und Prophetie und, je weiter wir in der Geschichte des Volkes fortschreiten, um so unwahrscheinlicher wird es, dass diese Vorstellung erst neu konzipiert vgl. 1 Reg. 19, 14. In der Ära Davids hingegen war der nabi wirklich eine Idealgestalt des ganzen Volkes.

Damit schliessen wir ab. Der altisraelitische Prophetismus ist aus allem anderen eher geboren als aus asketischen oder reaktionären Bestrebungen. Seine erste und eigentliche Tendenz ist gewesen, die Begeisterung zum Kampfe für Jahwe in dem von den Philistern geknechteten Volke wachzurufen, seine zweite, darüber zu wachen, dass Jahwe auch in der allmählich anbrechenden neuen Zeit Herr in Israel blieb. Behalten wir das im Gedächtnis, so werden wir die ganze folgende Entwickelung verstehen. Ein neues, irgendwie von dem des Volkes abweichendes praktisch-religiöses Lebensideal hat der altisraelitische Nebiismus nicht aufstellen wollen.

3) Die dritte religiöse Charaktergestalt, die wir ins Auge zu fassen haben, zugleich die spezifischste Ausgeburt des altisraelitischen Nationalcharakters, ist der Nasir. Und gerade in dieser Gestalt ist nach allgemein gangbarer Anschauung eine asketische Figur zu sehen (vgl. nur Smith: The prophets p. 84; Nowack: Archäologie p. 173f.). Nun meint man zwar nicht, dass dieselbe einen Protest gegen Hochschätzung der natürlichen Lebensgüter überhaupt bedeutet und dem Volke ein Leben des Verzichtes auf diese vorgelebt habe; das wäre in Israel natürlich von vornherein durch die positiv ethische Richtung seiner Religion, die bei einer derartigen Weltflucht nie gedeihen kann, ausgeschlossen. Aber man sieht in den Nasiräern Leute, die prinzipiell der ganzen von den Kananäern überkommenen Kultur und ihren Gütern

feindlich gegenübergestanden.[1]) Bei dem innerlich-festen Zusammenhang nun, der überall zwischen solchen Idealgestalten und den Volksgedanken besteht, auch wenn die Masse praktisch jenen nicht nachstrebt, würde hieraus mit Sicherheit folgen, dass im innersten Herzensgrunde das gesamte Altisrael skeptisch zu allen den Gütern gestanden, die Früchte jener den Kananäern entlehnten Kultur waren, insbesondere also zu den Ernten von Feld und Weinstock, daneben aber auch zu allen Genüssen und Freuden des ansässigen Lebens, aller Behaglichkeit und allem Wohlstand. Hierdurch würde sich nun schon ein unlösbarer Widerspruch ergeben zu allem, was wir in § 3 und 4 konstatiert, sahen wir doch gerade, wie sehr das Volk im grossen und ganzen sich nicht nur der Erträge seiner Felder u.s.w. freute, sondern auch gerade in ihnen Gaben Jahwes, seine Gnade, sah. Und doch wird jeder von vornherein abgeneigt sein, in den alten Nasiräergestalten, besonders in Samuel, nur einzelne wunderliche Heilige zu sehen, die ihre absonderlichen Wege gegangen.

Schon nach dem Gesagten wird es als berechtigt erscheinen, dass wir die Gestalt des altisraelitischen Nasiräers bei der besonderen Bedeutung, die ihr für das uns beschäftigende Problem zukommt, hier einer besonders eingehenden, erneuten Prüfung unterziehen. Denn seitdem Vilmar (Theol. Stud. u. Krit. 1864 p. 438—84) zunächst versucht hat, die symbolische Bedeutung des Nasiräergelübdes in systematischem Zusammenhang zu erörtern und sodann Grill (Jahrb. f. prot. Theologie 1880 p. 645—80) ein richtiges historisches Verständnis desselben angebahnt, wennschon er zum Schlusse in ein falsches Symbolisieren verfiel, ist die Frage nach der ursprünglichen Gestalt des israelitischen Nasiräers eigentlich nicht gefördert. Und doch glaube ich, auf sichere Beobachtungen gestützt, eine wesentlich andere Auffassung desselben als die gegenwärtig gangbare vortragen zu können.

Das Wort נָזִיר kann uns keinen näheren Aufschluss über das ursprüngliche Wesen geben, es bedeutet der Abgesonderte, Jahwe

---

[1]) Von allen anderen Deutungen, besonders der wunderlichen Stades „ein skrupulöses Fernhalten vom Ahnenkult“ (Geschichte I p. 479) sehe ich hier ab, sie erledigen sich im folgenden von selbst.

Geweihte (vgl. נָזַר, arab. nasara). Den Inhalt des Begriffs, das Materiale der Absonderung bezw. Weihung können wir nur aus der Geschichte lernen. Darüber nämlich sind heutzutage alle einig, dass zum Verständnis des originalen Gelübdes das Gesetz über dasselbe im Priesterkodex (Num. 6) in keiner Weise herangezogen werden kann. Die Widersprüche zwischen dem Nasiräat in der ältesten Geschichte und dem im Gesetze sind so tiefgreifend (vgl. die Zusammenstellung bei Grill p. 647—50), dass, falls das Gesetz damals schon bestanden, die beiden in der Geschichte als Nasiräer auftretenden Personen diesen Titel nur nach dem Schema lucus a non lucendo hätten bekommen können. Es erübrigen uns mithin zur Feststellung der ursprünglichen Bedeutung jenes Gelübdes 3 Quellen: die Biographie des ältesten Nasiräers Simson Jud. 13—16, die des Samuel 1 Sam. 1—15 und das Wort des Propheten Amos: „Von euren Söhnen liess ich welche als Propheten und von euren Jünglingen als Nasiräer auftreten. Ist dem etwa nicht so, ihr Israeliten? ist der Spruch Jahwes. Aber ihr gabt den Nasiräern Wein zu trinken" 2, 11 f. Auf Grund dieser Belege ist das gegenwärtig fast allgemein angenommene Resultat betreffs des ursprünglichen Wesens des Nasiräats dieses. Das Gelübde hatte zwei Seiten: Wachsenlassen des Haupthaares und Fernhaltung vom Wein, der Zweck war ausschliesslicher Jahwedienst, sei es nun an seinem Heiligtum, sei es im Kampfe für seine Sache.

Wir fragen nun zunächst: woraus schliesst man darauf, dass das altisraelitische Nasiräat bereits die Verpflichtung zur Enthaltung von Rauschtrank in sich geschlossen? In Wirklichkeit folgt es nur aus Amos 2, 11, hier, also in der Zeit Jerobeams II., war jene Seite offenbar diejenige, auf welche am meisten Nachdruck in dem Berufe des Nasir gelegt wurde. Nun zeigt aber in einem Punkte diese Stelle offenkundig einen tiefgreifenden Fortschritt über das altisraelitische Nasiräat hinaus. Jenes war ein Gelübde, durch das der Betreffende schon vor der Geburt auf Lebenszeit zu einem Geweihten Gottes bestimmt wurde, in der Zeit des Amos ist aber offenbar das Nasiräat bereits ein Gelübde geworden, welches der einzelne junge Mann freiwillig übernahm, das beweist evident das אָקִים מִבַּחוּרֵיכֶם (beachte be-

sonders das מִן „aus der Zahl eurer Jünglinge erweckte ich mir Nasiräer“). Ist aber in diesem einen Punkte das Nasiräat im Laufe der Königszeit tiefgreifend gändert, so muss die Möglichkeit zugegeben werden, dass das auch in anderen Punkten geschehen sein kann, dass mithin die Notiz betreffs des Weinverbots für das altisraelitische Nasiräat nur einen Wert hat, wenn sie sich an den historischen Repräsentanten dieses bestätigt.

Indessen das Gegenteil ist der Fall. Es wird kein Mensch, der die Lebensgeschichte Simsons liest, auf den Gedanken kommen, dass er es hier mit einem Asketen zu thun hat, auch nicht mit einem solchen, der sich von allen Gütern kananitischer Kultur ferngehalten. Denn es wäre nicht nur diese eine Hauptseite in seinem Leben vollständig verschwiegen, während die andere Seite, die ihm infolge seines nie geschorenen Haupthaares verliehene und sich im Kampfe mit Israels Feinden bewährende Kraft überall hervortritt, und doch hätte die Kraft dann auch dadurch bedingt sein müssen, dass er nie Wein berührt Jud. 16, 17. Nein, er hat sicherlich in dieser Beziehung keine Enthaltsamkeit geübt. Nach 14, 10 veranstaltete er ein siebentägiges מִשְׁתֶּה, ein Gelage, wie aber schon die Bezeichnung besagt, war das Trinken bei einem solchen im Orient die Hauptsache. Hat Simson selbst nicht mitgetrunken, ohne dass das erwähnt würde? Und, wenn wirklich, ein merkwürdiger Asket, der andere zum Trinken verführt! Sein Rätsel hätte er den Philistern auch bei einer anderen Gelegenheit aufgeben können. Und ganz dasselbe gilt, wie wir schon unter 2) sahen, auch von Samuel, auch er war nimmermehr ein Asket, feierte die Opferfeste des Volkes mit 1 Sam. 9, 13, 22, bei denen es ohne Trinken nicht abging, sondern der Wein eine grosse Rolle spielte 1 Sam. 1, 13.

Bestätigt wird nun die Vermutung, das altisraelitische Nasiräat habe das Moment der Enthaltung vom Weine überhaupt noch nicht in sich geschlossen, dadurch, dass die Formel der Verpflichtung zu demselben von jenem überhaupt nichts weiss. Betreffs Simsons heisst es Jud. 13, 5: „Du wirst einen Sohn gebären, dem kein Schermesser aufs Haupt kommen soll, denn der Knabe soll vom Mutterleibe an ein Nasir Gottes sein,“ be-

treffs des Samuel 1 Sam. 1, 11: „Wirst du deiner Magd einen Sohn geben, so will ich ihn dem Herrn geben sein Lebenlang, und soll kein Schermesser auf sein Haupt kommen.“ Warum fehlt beide Male das Moment, das bei Amos sogar als das Hauptcharakteristikum erscheint? Nun könnte man sagen, bei Simson sei doch wenigstens ein gewisser Ersatz hierfür darin enthalten, dass die Mutter sich in der Zeit ihrer Schwangerschaft von Rauschtrank und unreiner Speise fernhalten soll 13, 4, 7, 13, 14. Dies zunächst einmal als zutreffend zugegeben, so müsste doch schon eingeräumt werden, dass für das Nasiräat selbst dies Moment keine Bedeutung hätte, dass wir hier höchstens die Wurzel zu sehen hätten, aus der sich vielleicht später die Enthaltung der Nasiräer entwickelt. Indessen beachtet man, dass sich in jenen Versen mehrere merkwürdige Ausdrücke finden, die sonst nur im Nasiräatsgesetze Num. 6 stehen, obwohl sich zu ihrer Anwendung häufig Gelegenheit geboten hätte, wie גֶּפֶן הַיַּיִן Jud. 13, 14; Num. 6, 4 (vgl. Böhme: Zeitschrift f. altt. Wisssch. 1885 p. 265 f.), dass weiter v. 13 und 14 gar keine Antwort auf die Frage v. 12 sind, so wird die Annahme weit näher liegend sein, dass jene Verse ein späterer Einschub sind, um nun einigermassen die Diskrepanz zwischen Geschichte und Gesetz auszugleichen. Wendet man hiergegen ein, warum sich dann nicht auch 1 Sam. 1 eine solche Ergänzung finde, so beweist dies Kapitel nur für uns. Denn einmal hat hier v. 11 die LXX wirklich versucht, in die Verpflichtung Samuels das asketische Moment aufzunehmen: *καὶ οἶνον καὶ μέθυσμα οὐ πίεται*, anderseits aber schien hier im hebräischen Texte eine dahin zielende Aufforderung an die Hanna nicht nötig zu sein, weil sie — freilich in ganz anderem Zusammenhange — gleich darauf versicherte: „Wein und berauschendes Getränk habe ich nicht getrunken“ v. 15.

Fassen wir hier vorläufig unser Resultat zusammen. Das altisraelitische Nasiräat enthielt nur eine Verpflichtung: kein Schermesser soll auf das Haupt des Geweihten kommen und eben hierdurch soll er sich als ein solcher vor aller Welt dokumentieren. Die Gabe, die er dafür erhält, ist die der Kraft zum Kampfe für Jahwe und Israel. Dieser bildet seinen eigentlichen Beruf (vgl. den Ausdruck קַדֵּשׁ מִלְחָמָה Micha 3, 5; Jer. 6, 4;

Jo. 4, 9 bezw. גּוֹיִם Jer. 51, 27). Das bezeugt ja jedes Kapitel des Lebens Simsons vgl. 13, 5: „Er wird anfangen Israel aus der Gewalt der Philister zu erretten“ 14, 6, 19; 15, 4 ff.; 16, 17, 28. Bei Samuel äussert sich zwar die persönliche Kraft nicht so unmittelbar, er ist zugleich durch eine besondere Gottesfügung auch Diener am Heiligtum und Seher geworden. Indessen, ganz fehlt dieser Zug auch bei ihm nicht; der Samuel, der uns 1 Sam. 15, 3, besonders v. 32 f., entgegentritt und den Agag eigenhändig in Stücke haut, ist eben der Nasir. (Desgleichen wird man den Kern von c. 7, nämlich v. 12 für historisch zu halten haben, vgl. das עֲזָרָנוּ יהוה mit Jud. 13, 5: לְהוֹשִׁיעַ.) Im übrigen aber hat er ja Israels Feinden durch ein nachhaltigeres Mittel als die rauhe Kraft der eigenen Hände zu schaden gewusst und erfolgreicher als Simson die Befreiung seines Volkes angebahnt 1 Sam. 9; 10.

In merkwürdiger Weise wird nun unser bis jetzt gewonnenes Resultat bestätigt durch folgendes Argument. Altisrael kennt noch eine dritte Nasiräergestalt, an der bis jetzt wohl alle Forscher achtlos vorübergegangen, es ist Joseph, zwar nicht der Joseph, von dem uns J und E berichten, sondern der, von dem Gen. 49 und Deut. 33 erzählen und den beide als den נְזִיר אֶחָיו bezeichnen. Es ist schon inkonsequent, wenn gegenwärtig fast alle Gelehrten Gen. 49 im allgemeinen der Richter- bezw. ältesten Königszeit entstammen lassen, den Spruch über Joseph aber v. 22—26, der eigentlich gerade die älteste Sprache atmet, in die Zeit nach der Trennung des Reiches versetzen. Und es ist weiter durchaus unberechtigt und ohne alle Analogie, das נְזִיר Gen. 49, 26; Deut. 33, 16 auf die Königswürde zu deuten (Threni 4, 7 geht es, vorausgesetzt, dass der Text in Ordnung, auf die Vornehmen im allgemeinen). Und doch war diese Deutung sehr erklärlich, die Vorstellung, die man vom altisraelitischen Nasir hatte, war eben mit der Schilderung, die hier von Joseph entworfen, unvereinbar, wurde dieser doch Gen. 49, 22 selbst sogar ein fruchtbarer Rebstock genannt. Nun aber erprobe man einmal unser Resultat betreffs des Wesens jenes Gelübdes an diesen Versen, und man wird dasselbe in überraschender Weise bestätigt finden. Was wird Gen. 49, 22—26 von Joseph ausge-

sagt? Die Verse 22, 25, 26 handeln von dem Segen, der auf seinem Stamme (v. 22) wie dessen Land (v. 25, 26) ruht, was er thut und treibt, wird uns v. 23 f. geschildert: „Es setzten ihm zu und schossen und es befehdeten ihn Pfeilschützen. Doch unerschütterlich hielt sein Bogen stand und flink regten sich seine Hände durch die Hilfe des Starken Jakobs.“ (Die folgenden Worte vermag ich auch nicht sicher zu übersetzen, doch vgl. 1 Sam. 7, 12.) Und Deut. 33, 17 heisst es von ihm: „Hoheit umgibt seinen erstgeborenen Stier, wie eines Wildochsen sind seine Hörner. Mit ihnen stösst er Völker nieder, allzumal die Enden des Landes.“

Nun beachte man: a) in beiden Liedern wird nur Joseph als eigentlicher Kämpe und Streiter eingeführt. Gen. 49 verüben Simeon und Levi eine einmalige Gewaltthat, Juda und Benjamin unternehmen Raubzüge, Gad erwehrt sich der Streifscharen, wirklichen Krieg führt allein Joseph. Deut. 33 befinden sich Juda und Asser im Zustande der Defensive, eventuell kommt hier nur auch Levi als Gottesstreiter zur Geltung. b) Nur bei Joseph wird in beiden Liedern darum gebeten, dass der Segen auf sein Haupt und seinen Scheitel komme, eine offenbare Anspielung auf den Haarschmuck des Nasir als die Garantie jenes. c) Das „mit ihnen stösst er Völker nieder, allzumal die Enden des Landes“ Deut. 33, 17 gibt nur bei Beziehung auf die Eroberung des Landes einen erträglichen Sinn; von einer Ausdehnung der Macht Israels über die Landesgrenzen hinaus (so die Übers.: der Erde) ist ja in dem ganzen Liede schlechterdings nicht die Rede. Somit halte ich für erwiesen: Auch in Joseph sah das älteste Israel einen Nasir, dessen Beruf wiederum darin bestanden, die Feinde Jahwes und Israels zu bekämpfen, für seine Brüder zu streiten. Diese Auffassung ist in J und E allerdings fast ganz geschwunden, doch finden wir auch insofern hier noch eine Spur derselben, als Joseph wie Simson und Samuel der unter den Brüdern ist, der nach langer Wartezeit seiner bis dahin unfruchtbaren Mutter geschenkt wird Gen. 30, 1 f., 22, und der überhaupt die hervorragendste Stellung unter den Brüdern einnimmt 37, 5—11.

Den mancherlei interessanten Folgerungen, die sich aus unserer

Deutung des נָזִיר ergeben, können wir hier ja nicht weiter nachgehen. Nur das eine sei betont, was mir mit Sicherheit daraus zu folgen scheint, nämlich, dass Gen. 49, 22—26 wie Deut. 33, 13—17 in die Richter- und nicht erst in die Königszeit gehören. Das ergibt sich mit Sicherheit aus folgenden Argumenten: α) Deut. 33, 17 wird darauf angespielt, dass die Thätigkeit Josephs als Nasir sich bewährt hat bei der Eroberung des Landes (vgl. Josua). Wie man hier eine Anspielung auf die kläglichen Syrerkriege finden mag, ist mir unverständlich. Eher wird man wohl an die Schilderungen der Amarnabriefe von dem unaufhaltsamen Vordringen der Habiri erinnert. Dass Gen. 49, 23 f. nur auf einen Verteidigungskrieg passe (Wellhausen: Komposition p. 321), ist sicher zu viel behauptet, als ob nicht auch bei einem Offensivkriege der Streiter von ihn befehdenden Feinden umzingelt werden könnte. Und wenn man zu dem Zwecke gar auf die Pfeilschützen verweist, thut man, als ob solche nicht auch Midianiter, Ammoniter und Philister besessen vgl. 1 Sam. 31, 3; 2 Sam. 11, 20 etc. Ich halte es übrigens nicht für unmöglich, dass, falls unsere Prämissen richtig, wir es hier mit den ägyptischen Pfeilschützen, den pidati, von denen so oft in den Amarnabriefen die Rede, zu thun haben (vgl. die Thontafeln v. Tell-el-Amarna ed. Winckler 180, 17; 181, 49 etc.). β) Es liegt in beiden Sprüchen eine Auffassung des Nasiräats vor, die vor die Dynastie Omris und die durch diese herbeigeführte Änderung in dem Wesen des Gelübdes fällt. γ) Wir haben hier eine Auffassung und Schilderung Josephs, die älter ist als die von J und E. Übrigens verrät sich das höhere Alter auch darin, dass Joseph beide Male als ein Stamm behandelt (vgl. dagegen Gen. 48), ja werden wir nicht damit in eine Zeit geführt, die noch jenseits von Jud. 5, 14 liegt? Deut. 33, 17b. ist ganz offenkundig (vgl. d. הֵם) spätere erklärende Glosse. Es ist in mancher Beziehung verhängnisvoll geworden, dass für viele Gelehrte eine Geschichte Israels überhaupt erst mit Jud. 5 beginnt; in dieser Beziehung erhoffe ich gerade von den Amarnabriefen wie der neuesten Merneptahinschrift Besserung. (Vgl. Spiegelberg: Der Siegeshymnus des Merneptah.) Und in den sich an diese knüpfenden Problemen werden gerade in erster Linie Gen. 49, 22—26 und Deut. 33, 13—17 berücksichtigt werden müssen.

Unserem bisher gewonnenen Resultate können wir nun noch zum Schlusse ein nicht zu unterschätzendes bestätigendes Argument hinzufügen, indem wir nämlich zu der Stelle, die wir zunächst zurückschieben mussten, Amos 2, 11 f., zurückkehren. Wir sahen, das Nasiräat ist hier bereits ein anderes geworden als im israelitischen Altertume. Und doch zeigt gerade diese Stelle, dass wir den ursprünglichen Sinn desselben richtig eruiert haben. Soweit ich sehe, hat bis jetzt noch kein Erklärer befriedigend die Frage beantwortet, wie eigentlich Amos dazu kommt, von v. 9 und 10

in v. 11 plötzlich zu den Nasiräern und Propheten überzugehen.[1]) „Sieg und Land hat Jahwe beschert, dazu Männer des Geistes. Das sind die beiden grossen Gnaden, die seinen Anspruch auf Israel begründen.“ So sagt Wellhausen (Skizzen V) zur Stelle. Es ist das ja ganz richtig, indessen klingt die Ideenverbindung nicht doch für jene Zeit zu modern? Nun wende man aber den Begriff des Propheten und Nasiräers, wie wir ihn als den ursprünglichen eruiert, auf diese Stelle an, und sie wird mit einem Male klar. V. 9 nennt Amos als erste Gnadenthat Gottes, dass er die Urbewohner Kanaans vor Israel vertilgt, v. 10, dass er das Volk aus Ägypten befreit (ein besserer Gedankenfortschritt ergibt sich übrigens, wenn man v. 10 vor v. 9 stellt), und gerade durch diese beiden Gnadenthaten wird Amos auf die Propheten und Nasiräer geführt, denn durch diese Männer hat Gott die Befreiung aus Ägypten wie die Niederwerfung und Vertilgung der Urbevölkerung vollzogen, sie waren die eigentlichen Gottesstreiter gewesen (vgl. Hos. 12, 14; Jer. 7, 25). So erklärt sich jener Übergang aufs beste. Zur Zeit des Amos ist die Tradition noch im Volke lebendig, was die Nasiräer von Hause aus gewesen, obwohl der neue, der asketische Zug inzwischen in ihrem Gelübde hinzugekommen und einen Dissensus zwischen ihnen und dem Volksgros erzeugt hat. Hierüber weiteres in B § 3.

Damit schliessen wir unsere Untersuchung über das altisraelitische Nasiräat ab. Dasselbe ist nicht aus einer Reaktion gegen kananitische Kultur, nicht aus dem Gedanken herausgeboren, dem Volke ein höheres Lebensideal vorzuhalten, das in dem Verzichte auf gewisse natürliche Güter zum Ausdruck kam. Der Nasiräer ist vielmehr ursprünglich nur in dem Sinne Jahwe geweiht, dass er sein Leben lang für diesen zu kämpfen hat, dazu ist ihm die aussergewöhnliche Kraft verliehen, deren äusseres Symbol das nie geschorene Haar ist. In der Zeit der Eroberung des Landes muss diese Figur im Volksleben entstanden sein und eine grosse Rolle gespielt haben. Sie hatte sich indessen eigentlich überlebt, sobald die Okkupation perfekt, Israel freier Besitzer

[1]) Winckler erklärt nach dem beliebten Kanon: „Was ich nicht erklären kann, seh ich als eingeschoben an“ Amos 2, 9—11 für einen „eingeschmuggelten deuteronomistischen Zusatz“ Geschichte p. 54.

Kanaans geworden war. Samuel wird wirklich der letzte Repräsentant des alten Nasiräertums gewesen sein, daher in seinem Bilde schon die neuen Züge; sobald das Königtum und mit ihm Organisation der ganzen Kriegführung auftauchte, war eigentlich für diese Recken, die stark wie die Wildochsen auf eigene Hand Kriege Jahwes führten, kein Raum mehr. Der Konflikt 1 Sam. 15 ist auch in dieser Beziehung innerlichst motiviert. Es wird sich in B zeigen, ob und wie das Nasiräat wie das Prophetentum trotz der veränderten Zeitumstände sich vermocht hat zu halten.

Und so stehen wir am Ende dieses Paragraphen überhaupt. Wir haben gefunden, dass von einer ablehnenden oder skeptischen Stellung, von einem bewussten praktischen Gegensatze zu den irdischen Gütern des Lebens in Altisrael nirgends die Rede sein kann. Ein asketisches Lebensideal gibt es hier ebensowenig wie ein unmittelbar religiöses, auf Gott ausschliesslich gerichtetes Leben. Aber wie wir auf der einen Seite (§ 5) bereits die Gefahren und Keime künftiger Verweltlichung konstatierten, so haben wir in diesem Paragraphen altisraelitische Gestalten kennen gelernt, erfüllt mit einer Glut der Begeisterung für ihren Gott sondergleichen, nur *einen* Lebenszweck kennend, Ihn, nur Ihn, für diesen das eigene Fleisch und Blut nicht schonend, gerne selbst in den Tod gehend. Und an diese Gestalten konnte sich, wenn dermaleinst der Kampf zwischen religiöser und weltlicher Lebensauffassung zum Ausbruch kommen sollte, die religiöse Reaktion anlehnen, aus ihnen konnten dann in einem höheren Sinne, als Altisrael es kannte, unmittelbar religiöses Leben, Jahwegeweihte, Jahwestreiter hervorgehen, deren Feinde dann aber nicht mehr Philister, Kananiter u.s.w., sondern Sünde, Fleisch und Welt.

B. Die prophetische Reaktion gegen die Verweltlichung des Volkes.

Mit der Regierungszeit Salomos beginnt eine neue Epoche in der Geschichte Israels, sie bedeutet einen Wendepunkt von so einschneidender Bedeutung, dass ihm in der Folgezeit nur noch das babylonische Exil und die Knechtung durch Antiochus an die Seite gestellt werden können. Freilich kann man jene ja nicht einfach von der vorhergehenden Geschichte isolieren, die Erscheinungen im Volksleben, die unter der Herrschaft Salomos ans Tageslicht treten, sind zum grössten Teile schon angebahnt und vorbereitet in den vorausgehenden Dezennien, insbesondere durch die Begründung des Königtums überhaupt, sichtbare und unsichtbare Fäden aller Art spinnen sich von einer Periode zur anderen herüber und hinüber. Und es ergibt sich ein vollständig falsches Bild israelitischer Geschichte, wenn man, wie das früher Mode war, die salomonische Ära als eine ganz abnorme Periode israelitischen Lebens, nur herbeigeführt durch den kosmopolitischen Geist oder gar die sündhaften Neigungen des Königs, ansah.[1] Nein, ihre Eigenart war ge-

[1] Um von aller Aufführung sonstiger Litteratur abzusehen, ist dies ein Hauptfehler, an dem z. B. Graus schon erwähntes Buch über Semiten und Indogermanen krankt, durch den er sich trotz der schönen Schilderung vieler Einzelzüge die Möglichkeit verschlossen, den hebräischen Geist richtig zu charakterisieren.

schichtlich notwendig und innerlich durch die vorausgehenden Ereignisse vorbereitet, mag auch Salomos Charaktereigentümlichkeit ihr gleich besonders markante Züge verliehen haben. Aber anderseits ist ja offenkundig, dass gerade jetzt erst das in die Erscheinung tritt, was sich früher unsichtbar anbahnte, dass jetzt das Volksleben im ganzen und grossen ein neues Gepräge annimmt, neue Gestalt gewinnt, eine Gestalt, die in den Hauptzügen vollständig dieselbe geblieben ist bis zur Vernichtung des Nord- bezw. Südreiches.

Und so macht sich denn seit der Zeit Salomos vor allem eine von der in A charakterisierten wesentlich abweichende Stellung zu den natürlichen Gütern und Übeln des Lebens bemerkbar. Eine innere Zersetzung des Volkes beginnt. Es kommt zu einem verzweifelten Kampfe zwischen den einzelnen Elementen der bisher in sich einheitlichen Volksanschauungen, ein tiefer Riss klafft in die religiöse Denkweise hinein. Die Menge verliert sich nach der weltlichen Seite hin, um so schroffer treten die dem ursprünglichen Geiste der Religion treu Bleibenden für die religiöse Seite ein. Natürlich bleibt, wie das immer zu geschehen pflegt, auch bei ihnen in diesem Kampfe nicht alles beim alten. Die Elemente der früheren Volksanschauungen, die sich als gefährlich erwiesen haben, werden mehr und mehr in den Hintergrund geschoben, im Schmelzofen des Kampfes wird das alte Gold geläutert, aus dem alten Glauben an den Einen, gerecht vergeltenden, heiligen, gnädigen und doch auch furchtbaren Gott ringt sich eine neue Stellung zu den Gütern und Übeln des natürlichen Lebens los, zugleich aber gewinnt man auch neue Güter und Ideale, insbesondere eine vertiefte und verinnerlichte Auffassung Gottes selbst als des höchsten Gutes.

Dass diese ganze Fortentwickelung der altisraelitischen Religion nur im engsten Zusammenhange mit einer Erörterung der äusseren und inneren geschichtlichen Verhältnisse des Volkes richtig verstanden werden kann, ist ja ein Grundsatz, der sich gegenwärtig fast allgemeine Anerkennung erworben hat.[1]) Und doch glaube

[1]) Besonders gut ist dieser Gedanke ausgesprochen von Duhm: Theologie d. Propheten p. 42 und Stade: Geschichte I p. 360.

ich, dass jene in der uns beschäftigenden Periode noch schärfer ins Auge gefasst werden müssen, oder besser, dass noch viel mehr in Betracht gezogen werden muss die Einwirkung der neuen Lebensverhältnisse auf die religiösen Anschauungen des Volkes. Hätte man das von vornherein gethan und sich damit das richtige Verständnis des Bodens erworben, auf dem die ganze prophetische Reaktion seit den Tagen Salomos, insbesondere aber seit dem achten Jahrhundert erwachsen, so würde man wohl nimmermehr die Volksreligion in dieser Periode der Hauptsache nach einfach mit der altisraelitischen identifiziert und anderseits als die neue Errungenschaft den sogen. ethischen Monotheismus proklamiert haben.[1] Dass jene thatsächlich in etwas ganz anderem bestand, wird uns die folgende Untersuchung lehren.

§ 1. Die veränderten sozialen und individuellen Lebensverhältnisse seit der Regierung Salomos.

Dass seit der Begründung des Königtums in Israel sich ein allmählicher Umschwung aller Verhältnisse, der Verfassung, Lebensweise, des Lebensunterhaltes u.s.w. anbahnte, konnten wir bereits in A mehrfach beobachten (§ 3 und 5). Besonders bemerkten wir, dass unter der Regierung Davids überall ein Neues zu werden begann. Diese Neuentwickelung erreicht nun während der Regierung Salomos einen derartigen Höhepunkt, dass wir berechtigt sind, mit ihr eine neue Periode zu beginnen. Denn, ist auch Israel schon vorher allmählich ein Kulturvolk geworden, erst durch Salomo ist es in die Reihe und den Verkehr der anderen eingeführt, erst er öffnet die Schleusen der damaligen Weltkultur. Thatsächlich stand ja auch seitdem die Entwickelung nicht still, vor allem die Regierungszeiten des Ahab und Jerobeam II., des Ussia, Ahas, Hiskia und Manasse führten immer neue, insbesondere auswärtige Elemente der Entwickelung Israels

[1] Die Litteratur für diese Auffassung findet sich Heft I p. 78. Habe ich dort versucht, ihre Unhaltbarkeit zu beweisen, so folgt hier die nach meinem Dafürhalten richtige Erklärung des Entwickelungsprozesses.

zu. Aber die Gravitation dieser ist doch bis zum babylonischen Exile die gleiche geblieben, die Richtung, die sie nehmen wird, sehen wir zum erstenmal in der Regierungszeit Salomos klar vorgezeichnet. Daher werden wir nun zunächst darzustellen suchen, welche Form und Gestalt in dieser Periode — von Salomo bis zum babylonischen Exil — diejenigen Güter annahmen, bei deren Gewinn vor allem Altisraels Herz höher schlug, auf die sein Dichten und Trachten gerichtet war. [1])

1) Das erste Gut, welches in den Wünschen und Hoffnungen Altisraels eine grosse Rolle spielte, war die körperliche Kraft, die sich in Kampf und Sieg bewährte. Und daraus ergab sich in manchen Perioden der alten Geschichte eine glühende Begeisterung für den Krieg, von der das ganze Volk durchzuckt wurde. War er doch die beste Bewährungsstätte der Kraft. Denn, wennschon gewandte Kundschafter, nächtliche Überfälle, Hinterhalte und geschickte Benutzung des Terrains alles Dinge waren, die nicht verachtet wurden, schliesslich war es doch die persönliche Kraft, Schnelligkeit und Gewandtheit, die in jenen Kämpfen, Mann gegen Mann ausgefochten, den Ausschlag gaben. Und dazu kam ein anderes, dienstpflichtig war jeder freie israelitische Mann und nur die körperlich Unbrauchbaren wurden zurückgeschickt. So waren die Kriege Volkskriege, ja jedes kleine Scharmützel ein Ereignis, das den ganzen Stamm bezw. das ganze Volk innigst interessierte. In allen diesen Beziehungen aber begann mit der Königszeit ein Umschwung.

a) Neben das Volksheer trat allmählich ein stehendes Heer. Zuerst von Saul wird uns berichtet, dass er nach dem Siege über die Ammoniter 3000 Mann bei sich behalten habe 1 Sam. 13, 2. Mag er diese auch zum Teil später wieder entlassen haben, weswegen bei Offensivkriegen immer ein neues Aufgebot nötig war 1 Sam. 15, 4, jedenfalls war die Idee eines stehenden Heeres damit in Israel begründet. Denn einerseits wird uns in einer ganz

---

[1]) Zu dem Folgenden bitte ich wieder die in der Einleitung namhaft gemachten Geschichten, Religionsgeschichten und Archäologien Israels zu vergleichen. Im einzelnen werde ich dieselben in diesem § nicht mehr citieren, fusse aber natürlich überall auf den in ihnen gewonnenen Resultaten.

unverdächtigen Notiz mitgeteilt: „So oft Saul irgend einen Tapferen oder einen kriegstüchtigen Mann sah, den gesellte er sich zu" 14, 52, anderseits hören wir 22, 14,[1]) dass David Oberster über die Leibwache Sauls gewesen. Bei David selbst können wir sogar etappenweise verfolgen, wie er sich eine Garde um seine Person sammelt 1 Sam. 22, 2; 27, 2; 2 Sam. 23, 8 ff.; 10, 7 (hier das וּ ausgefallen, weil die spätere Zeit unter den Gibborim das ganze Heer verstand vgl. 1 Chron. 19, 8); 15, 18; 1 Reg. 1, 8, 10, 38. Von da an blieb diese Einrichtung bei Bestand 1 Reg. 14, 27; 2 Reg. 1, 9; 10, 25; 11, 4, ja, sie wurde noch weiter ausgedehnt, auch die Statthalter sammelten später eine Schar von Berufssoldaten um sich 1 Reg. 20, 14 f. Damit freilich wurde die Verpflichtung jedes einzelnen freien Israeliten zum Kriegsdienste nicht aufgehoben 2 Reg. 3, 6, der Grundbesitzer, der vermögende Mann war als solcher wehrpflichtig 15, 20 vgl. Amos 5, 3 (daher der Doppelsinn von גִּבּוֹר חַיִל). Aber schon allein jene Einrichtung musste folgenschwer sein. Es hatte eine Zeit gegeben, wo jeder Israelit ein Gibbor sein wollte Jud. 5, 23, nun hatte diese Prärogative eine gewisse Anzahl von Berufssoldaten gepachtet, ihnen gegenüber musste sich der Bauer, der Winzer, der Hirt als Soldat zweiter Gattung fühlen.

Es kam aber noch ein anderes Moment hinzu, dies Gefühl zu verstärken. Einst folgte das Volk dem Rufe der Stammesältesten oder eines gottbegeisterten Helden in die Schlacht, wohl wirkte auch der Zwang mit, aber dieser war nur ein Schrecken Jahwes, der die einzelnen antrieb; wie das Aufgebot von Gott ausging, so waren auch die Strafen, denen man im Weigerungsfalle verfiel, göttliche Jud. 5, 13 ff., 23; 8, 4 ff.; 11, 29 ff.; 1 Sam. 10, 17; 11, 7 ff. Und so strömte in höchster religiöser Begeisterung das Volk aus allen Dörfern und Winkeln des Landes herbei, wenn die Posaune erscholl Jud. 5, 9; 1 Sam. 13, 3; 15, 4; 23, 8, auch 2 Sam. 20, 1. An Stelle dieses göttlichen Aufgebots tritt jetzt

[1]) Jene Stelle liefert uns den Schlüssel zu der späteren Bezeichnung der Leibwache als der גִּבֹּרִים. In dieser ist mit LXX שַׂר zu lesen und nach 1 Chron. 11, 25 עַל statt אֶל. Zu dem מִשְׁמַעַת vgl. 1 Sam. 23, 23. In die Ausdrucksweise 18, 13 spielen spätere Verhältnisse hinein.

die staatliche Organisation. David organisiert das Heer in Abteilungen zu 1000, 100, 50 und 10 1 Sam. 8, 12; 17, 18; 18, 13; 2 Sam. 18, 1; 2 Reg. 1, 9, 11; 11, 4, 19; Ex. 18, 21. Das Land wird in Cadres eingeteilt, aus denen die Aushebung erfolgt. Dies scheint der äussere Anlass gewesen zu sein, weswegen David gerade durch Offiziere die Volkszählung vornehmen lässt 2 Sam. 24, 1 ff.; jeder Stadt wird in runden Summen vorgeschrieben sein, wieviel Mann sie im Mobilmachungsfalle zu stellen hat Amos 5, 3. Damit aber wird dem einzelnen der Charakter der Schablone aufgedrückt, natürlich wieder auf Kosten der persönlichen Begeisterung. Für die Bethätigung solcher Männer wie der Nasiräer oder der Helden Davids, die kein anderes Gebot anerkannt als das ihres Gottes und ihrer eigenen Kraft, konnte bald kein Raum mehr sein, schon allein die sarim würden die Selbstherrlichkeit jener nicht mehr lange geduldet haben.

Und endlich noch ein drittes. Es war zunächst selbstverständlich, dass wie die früheren Helden so auch die Könige an der Spitze ihres Volkes in die Schlachten zogen. Aber schon unter David wird auch das anders, die Leuchte Israels soll nicht verlöschen 2 Sam. 18, 3; 21, 17. Wohl zwangen die späteren unausgesetzten Kriege die Könige gewaltsam, auch Soldaten zu bleiben. Aber es war ein notwendiges Übel, persönliche Begeisterung für den Kampf bemerkt man nur bei den wenigsten (bei Ahab, in einem besonderen Falle bei Josia). Im Nordreiche, wo die Könige zum guten Teile frühere Heerführer sind, greifen sie wenigstens selbst noch überall mit ein, im Südreiche geschieht vielfach nicht einmal das mehr (vgl. Salomo, Asa, Joas, Ahas, Hiskia). Fassen wir das Gesagte zusammen, so kann es uns nicht wunder nehmen, dass gegen Ende dieser Periode im Deuteronomium ein Kriegsgesetz gegeben wird, das, so sehr es in religiöser Hinsicht den Volksanschauungen widerspricht, doch in dem einen Punkte nur ein Spiegelbild dieser ist, nämlich auch Zeugnis davon ablegt, wie im Kriege vollständig andere Faktoren eine Rolle spielen als Kraft und Kampfesbegeisterung. Es wird als selbstverständlich angenommen, dass vor der Schlacht im Kriegsvolke so und so viele furchtsam und mutlos sind, diese dürfen ohne weiteres heimkehren. Aber

auch sonst findet gar leicht Entbindung vom Kriegsdienste statt, man merkt, dass jede Begeisterung für diesen selbst, für den Erweis persönlicher Kraft in ihm vorüber Deut. 20, 1—9; 24, 5. (In diesem Sinne ist auch der Einschub Jud. 7, 3 gehalten, man vgl. damit 5, 23.)

b) Eine ebenso folgenreiche Umwälzung lässt sich an einem anderen Punkte beobachten, an der Art des Kampfes. Altisraels Heer bestand aus Fussvolk, nur die Führer ritten oder fuhren Jud. 5, 10. Noch David lähmt, als er im Kampfe gegen die Syrer Wagen und Rosse erbeutet, letztere einfach, indem er ihnen die Sehnen an den Füssen durchschneiden lässt 2 Sam. 8, 4 vgl. Jos. 11, 6, 9. Und doch waren gerade durch ihre Kriegswagen die Kananiter und Philister den Israeliten so gefährlich geworden, dass sie mit jenen einen Kampf in der Ebene kaum wagen konnten, sondern zunächst nur das Bergland eroberten Jos. 11, 4; Jud. 1, 19; 4, 3; 1 Sam. 13, 5. Warum bediente man sich nicht auch dieser? Zum Teil jedenfalls aus Anhänglichkeit an väterlicher Sitte, zum Teil wegen der pekuniären und kommerziellen Schwierigkeiten, dauernd Pferde zu beschaffen, wenn solche nicht gerade erbeutet waren 1 Reg. 20, 21; 2 Reg. 7, 13 f.; 18, 23. Hier bringt die Regierungszeit Salomos einen vollständigen Umschwung. Indem er mit dem Auslande dauernde Handelsbeziehungen anknüpft, soll es ihm gelungen sein, sich 1400 Wagen und 4000 Wagenpferde zu verschaffen, seine Reiter sollen sich auf 12 000 belaufen haben 1 Reg. 10, 26, die Zahlen sind vielleicht übertrieben 2 Reg. 18, 23, aber das Faktum steht fest. Denn von da an spielt die neue Truppengattung in der israelitischen Taktik die grösste Rolle 1 Reg. 16, 9; 18, 5; 20, 23, 25; 22, 4; 2 Reg. 3, 7; 8, 21; 13, 7; Jes. 2, 7; Hos. 1, 7.

Dass aber hiemit Heer und Kampfesweise Israels ein vollständig neues Gepräge annehmen mussten, ist klar. Die Schlachten wurden raffinierter, persönlicher Mut und Kraft verloren immer mehr ihren Wert. Der Bogen drängt Schwert und Speer in den Hintergrund 1 Reg. 22, 34; 2 Reg. 13, 16, nicht mehr schaut man im nahen Zweikampfe dem Feinde ins Auge. Recht viel Geld im Geldbeutel, um möglichst viele Wagen beschaffen, möglichst viele Pferde durchfüttern zu können, das war's, was die

Siege bedingte. Ausserdem kam es vor allem auf geschickte Taktik der Führer, auf Bündnisse und Handelsverträge der Könige mit anderen Völkern an, um von diesen Rosse zu beschaffen 2 Reg. 18, 24; Jes. 30, 16; 31, 1; 36, 9.

c) Noch eine weitere Änderung des Kriegswesens sei wenigstens erwähnt. Das in Kanaan einziehende Israel war, soweit Gott nicht selbst mit Erdbeben u. dergl. eingriff Jos. 6, meistens nicht fähig gewesen, mit seiner Ausrüstung und Kriegskunst die festen Städte und Burgen der Urbevölkerung einzunehmen Num. 13, 28; Deut. 1, 28; Jos. 14, 12 (daher die Sicherheit der Jebusiter 2 Sam. 5, 6). Und wo es ihm doch einmal gelungen, da hatte man dieselben geschleift Jos. 6, 26; 8, 28 (vgl. Deut. 7, 5) oder verlassen stehen lassen Jes. 17, 9. Das Volk selbst siedelte sich in offenen Ortschaften an und, wurde es einmal hart bedrängt, so musste es sich daher in Höhlen und Felsspalten verkriechen 1 Sam. 13, 6. Die Gründe dafür werden auch hier ebenso im konservativen Festhalten an väterlicher Sitte wie im Mangel der nötigen Fertigkeiten und Materialien zu suchen sein.

Doch auch auf diesem Gebiete führte die Königszeit einen Umschwung herbei. David erobert Jebus und befestigt selbst einen Teil der Stadt neu 2 Sam. 5, 9; 1 Reg. 3, 1. Und auf diesem Wege schritten die späteren Könige energisch weiter. Gerade nach dem Muster der kananäischen Festungen erbauen sie Burgen. Salomo 1 Reg. 9, 15, 17, Baesa 15, 17, Asa 15, 21, Jerobeam 11, 25, Omri 16, 24; 2 Reg. 17, 5 sie alle sehen gerade hierin ihre Hauptaufgabe, um das Land zu sichern. Dann war es aber wiederum nicht mehr persönliche Kraft und Mut, was die Grenzen des Landes schützte, sondern der Erfolg hing zum grössten Teile von der Höhe und Dicke, der Härte und Widerstandsfähigkeit der Türme und Mauern ab.

Kurzum wir sehen, wie allmählich in allen auf den Krieg bezüglichen Verhältnissen eine vollständige Änderung eintrat. Von Kämpfen mit Riesen und Recken hören wir nichts mehr, von Zweikämpfern und Löwentötern schweigt die Geschichte. Kraft und Mut treten mehr zur Seite, Ausbildung, Organisation und Kunst an deren Stelle.

2) Ein ähnlicher Wechsel der Verhältnisse macht sich hin-

sichtlich eines anderen Gutes bemerkbar, hinsichtlich des Besitzes. Altisrael war fast ausschliesslich ein Bauernvolk, noch König Saul ein Bauer 1 Sam. 11, 5, sein Sohn Eschbaal desgleichen 2 Sam. 4, 6 wie auch der Feldherr Joab 14, 30. Aller Besitz war in erster Linie freier Grundbesitz, alles Einkommen die Erträge der Äcker, der Gärten, der Herden. In Zeiten der Not, bei Missernten u. dergl. musste natürlich auch der Bauer sich durch Tausch oder für Geld von auswärts, insbesondere aus Ägypten Korn u. dergl. zu verschaffen suchen Gen. 42. Ja, die beiden Stämme Issaschar und Sebulon ergaben sich schon in ältester Zeit phönizischem Handel, sonderten sich aber gerade damit von den israelitischen Interessen ab Deut. 33, 18; Gen. 49, 14 f. Indessen für das Volk Israel im ganzen und grossen besorgten die Kananiter den Zwischenhandel, so dass כְּנַעֲנִי im Hebräischen geradezu Bezeichnung des Kaufmanns wurde Hos. 12, 8; Zeph. 1, 11; Jes. 23, 8; Job. 40, 30. Auch ismaelitische Handelskarawanen werden das Land durchzogen haben Gen. 37, 25. Abseits von den Karawanenstrassen mag es hie und da schon israelitische Krämer gegeben haben, die für die nötigsten Artikel sorgten, die vielleicht auch schon bei den Heiligtümern und Festen Messen abhielten (nach dem Muster von Deut. 33, 19), aber im allgemeinen sah der freie Israelit verächtlich auf diese Lasttiere herab Gen. 49, 14 f. So kam es, dass der einzelne Bürger überhaupt noch nicht oder doch nur in ganz geringem Umfange auf den Gedanken kommen konnte, seinen Besitz auf Kosten seines Volksgenossen zu vergrössern. (Im allgemeinen lag dann lediglich Gewaltthätigkeit oder Diebstahl Ex. 20, 16 vor.)

Auch hier bemerken wir die Vorzeichen beginnenden Umschwungs in der Regierungszeit Davids. Durch seine vielen glücklichen Kriege sind so viel Schätze im Innern des Landes aufgehäuft, dass man auf den Gedanken kommen muss, sie nach aussen hin abzusetzen. So tritt er mit Hiram von Tyrus in Verbindung „offenbar in der richtigen Erkenntnis, dass nur durch Vermittelung der Phönizier die reichen Handelswerte sich günstig verwerten liessen“ 2 Sam. 5, 11. Auch der Ausdruck „königliches Gewicht“ 14, 26 führt darauf, dass der Handel schon mehr in den Mittelpunkt des Interesses tritt. Aber erst Salomo suchte

an dem Seehandel Phöniziens selbst teilzunehmen, und seine Schiffe brachten Elfenbein, Edelsteine, Gold u.s.w. von ihren Fahrten mit heim, wogegen er Korn und Oliven exportierte 1 Reg. 5, 25; 9, 26 ff.; 10, 11, 12. Ebenso tritt er mit Saba in Beziehung 10, 1 ff., nahm den Pferde- und Wagenhandel mit den Ägyptern selbst in die Hand 1 Reg. 10, 28 ff.; Hos. 12, 2; Jes. 30, 6, und erbaute wahrscheinlich ausserhalb des Landes eigene Magazinstädte 1 Reg. 9, 18 vgl. 2 Chron. 8, 9. In Salomos Bahnen suchte später besonders Josaphat von Juda weiter zu gehen, freilich ohne den gleichen Erfolg 1 Reg. 22, 49 f., desgleichen Ussia 2 Reg. 14, 21 f.; Jes. 2, 16; (im übrigen Ezech. 27, 17). Dass mit Damaskus sehr rege Handelsbeziehungen unterhalten wurden, geht aus 1 Reg. 20, 34 hervor.

Hiermit war nun aber auch dem Handel im Innern Israels selbst Thür und Thor geöffnet, auf ganz neue Güter und Schätze wurde das Auge gerichtet. Natürlich bleibt der Ackerbau nach wie vor die vorzüglichste Beschäftigung des Volkes, aber man suchte, möglichst viele Erzeugnisse des alten Familienbesitzes anzusammeln, um sie gegen die von aussen importierten Produkte, Metalle, Elfenbein, Seide, Purpur, Myrrhen, Weihrauch, Zimmt, Pferde und Wagen loszuschlagen. Der Verkehr gravitierte vom Lande in die Städte und Marktplätze, aus den Bauern wurden Kornhändler. Wie sehr der Handel die Gedanken in Anspruch nahm, sehen wir Amos 8, 5; Hos. 12, 8 f.; Micha 6, 10. Dabei konnte es nicht ausbleiben, dass der eine mit grösserem Erfolge als der andere operierte, und hatten sich erst einmal Unterschiede des Kapitals ergeben, so konnte das des einen ebenso schnell wachsen, wie das des anderen sank. Jener freute sich auf die Handelstage, dieser zitterte. Nun kamen besondere Unglückszeiten, Kriege, Dürren u.s.w., als גִּבּוֹר חַיִל musste er womöglich mit hinausziehen ins Feld, und längere Zeit blieb der Acker unbestellt. Da musste er wohl, heimgekehrt, Acker und Haus als Bürgschaft stellen, um sich Lebensunterhalt zu verschaffen, und, war der Termin gekommen, ohne dass ihm ein neuer Gewinn zugefallen, um den Wechsel einzulösen, so konnte er wegen einer kleinen Schuld das, was dem Altisraeliten das Höchste, eine Bürgschaft seiner Zugehörigkeit zu dem Volke Jahwes war, sein freies

Besitztum, verlieren. Die Richter trieben ein ordentliches Geschäft damit, Verschuldete schnell in Sklaverei verkaufen zu lassen, denn die Gläubiger honorierten sie dafür Amos 2, 6. Und dafür reihten diese Haus an Haus, Hof an Hof 2 Reg. 4, 1; Amos 8, 4 f.; Hos. 12, 8; Jes. 5, 8. Insbesondere werden die langjährigen Syrerkriege dazu beigetragen haben, diesen Prozess zu beschleunigen. Vor allem scheint Ahab die höchsten Anforderungen an das Volk gestellt zu haben, z. B. in die Schlacht von Karkar mit einem Heere gerückt zu sein, wie es nur die grössten Staaten stellen konnten (vgl. Winckler: Geschichte p. 83, auch Jes. 28, 12).[1]

So entstanden auch in Israel Kapital und Grossgrundbesitz auf der einen, Besitzlosigkeit und Proletariat auf der andern Seite. Wohl müssen wir uns hier davor hüten, auf Grund der Reden der Propheten die Verhältnisse zu schwarz zu malen. Täuscht die Rechnung nicht, so gab es nach 2 Reg. 15, 19 noch um das Jahr 740 im Nordreiche 60000 Familien, die sich im Besitze eines Erbgutes befanden (vgl. Kittel: Geschichte II p. 283 f.,

[1]) Zu den Belegstellen ist kurz folgendes zu bemerken. Dass Amos 2, 6b sich auf die Richter und nicht auf die Kaufleute oder Gläubiger bezieht, folgt aus 1 Sam. 12, 3 (LXX) mit Sicherheit. Konsequenz davon ist, dass 8, 6a Glosse ist, was sich aus anderen Gründen bestätigt vgl. Wellhausen z. St. In dem מַשְׂאַת-בַּר 5, 11 sehe ich weder Bestechung noch Steuer, sondern das erstmalige Auftauchen von Zinsen, die in Getreide entrichtet und später als נֶשֶׁךְ bezeichnet wurden (Ex. 22, 24 ist, wie wir A § 3 sahen, späteren Datums). Inwieweit, abgesehen von dem unablässigen Heranziehen zum Kriegsdienste, Lasten und Steuern, die vom Throne aus dem Volke auferlegt wurden, dazu beigetragen haben, den Vermögenszusammenbruch der minder bemittelten Volksschichten zu beschleunigen, wissen wir eigentlich nicht. Während nämlich jene in ältester Zeit sich bei der luxuriösen Wirtschaft Salomos sehr drückend bemerkbar gemacht haben vgl. 1 Reg. 5, 27ff.; 9, 15; 12, 4; auch 15, 22; 1 Sam 8, 10—17, hören wir später, abgesehen von dem Bestreben eines Königs, gewaltsam seine Domänen zu arrondieren 1 Reg. 21, in dieser Hinsicht keine Klagen mehr, auch bei den Schriftpropheten nicht. Freilich erfahren wir über die thatsächlichen Einkünfte des Königshofes überhaupt fast nichts. Vgl. 1 Reg. 18, 5; Amos 7, 1; Ezech. 45, 7ff. Jedenfalls war er der Ausbeutungssucht der Magnaten gegenüber vollständig machtlos. Die Abgaben, welche die Bündnisse mit ausländischen Mächten kosteten (Jes. 30, 6 etc.), trugen nach Hos. 8, 10 König und Magnaten, „so dass ein wenig mit der Abgabe aufhören werden König und Fürsten". Anders LXX, aber nicht dem Zusammenhang entsprechend.

Wellhausen: Geschichte p. 61). Aber, dass zum mindesten in den Städten infolge der neuen Verhältnisse eine schroffe Scheidung sozialer Stände eingetreten, bezeugen eben jene Reden unwiderleglich. So sehen wir auch hier den Umschwung in der Form eines Gutes, das Altisrael hochgeschätzt: aus dem liegenden Gute wurde Kapital, an die Stelle des vom Himmel bescherten Besitzes trat der Erwerb.

3) Ebenso änderte sich in der Achtung und dem Ansehen, das man bei den Mitbürgern genoss, mit der Königszeit sehr vieles. Im alten Israel waren es das Alter, die Tüchtigkeit und ein guter Ruf, die leitende Stellung und Ansehen bedingten. Unter David hören wir zum erstenmal von einem vom Throne aus eingesetzten Beamtenstande 2 Sam. 8, 16—18; 20, 23—26, freilich sind es hier erst ganz minimale Anfänge. Indessen Salomo führt die Organisation weiter, er teilt ganz Israel in zwölf Kreise, an deren Spitze Vögte (נִצָּבִים) stehen, wodurch mit der Zeit die alte Stammesverfassung aufgehoben, die Stammeseinteilung verwischt werden musste. Offenbar verbanden jene militärische, richterliche und verwaltende Funktionen 1 Reg. 4, 1—20; 20, 14f. Natürlich musste ein jeder unter ihnen sich allmählich wieder mit einem grösseren Kreise von Unterbeamten umgeben. Damit konnten zwar die alten Institutionen nicht ohne weiteres über den Haufen geworfen werden. Aber man merkt, wie einerseits die Stamm-, Gau- oder Stadtältesten, welche früher die Verwaltung innegehabt, allmählich ganz bedeutungslos werden, Spielzeuge in der Hand der Könige 1 Reg. 20, 7; 21, 8; 2 Reg. 6, 32; 10, 1, 5, anderseits die Priester, denen früher insbesondere die Rechtsprechung obgelegen, sich von dieser mehr und mehr zurückziehen und neben der Verwaltung des Kultes dem allgemeineren Lehren der Gotteserkenntnis zuwenden Hos. 4, 1, 6; 5, 4; Micha 3, 1, 11. (Das Deuteronomium sucht beiden Ständen die alten Pärogative zu retten, liefert aber gerade dabei den besten Beweis für das Vorhandensein eines eigentlichen Richterstandes 16, 18; 17, 9. 12; 19, 17; 21, 2.)

Und so taucht denn jene grosse Kategorie der Beamtenaristokratie, der שָׂרִים, רָאשִׁים u.s.w. im Volksleben auf, von der

Altisrael noch nichts geahnt Hos. 7, 3, 16; 9, 15; 13, 10; Jes. 1, 23; 10, 1; Micha 3, 1. 9, 11; 7, 3; Zeph. 1, 8; 3, 3. Nur zu leicht konnte es geschehen, dass diese Stellen weniger nach Tüchtigkeit, als nach Gunst, Verwandtschaftsrücksichten u. dergl. verteilt wurden — der Nepotismus beginnt schon 1 Reg. 4 —, Schmeichler und Heuchler sich am schnellsten emporschwangen Hos. 7, 3. 5. Dazu war in der Provinz fast alles der Willkür dieser Beamten überlassen, der Hof war ja weit und eine Beaufsichtigung von ihm aus infolge der unausgebildeten Verkehrsmittel kaum möglich. Endlich nehme man die häufigen Palastrevolutionen und Dynastienwechsel im Nordreiche hinzu, bei denen jene, was ihre Autonomie anbetrifft, immer nur profitieren konnten. So führten sie ein willkürliches Regiment, waren mit ihren Untergebenen nicht mehr durch die Bande des Blutes verbunden, und konnten dabei doch durch ihre Machinationen, ungerechten Richterspruch, falsche Zeugen u. dergl. diesen nicht nur Hab und Gut, sondern auch Ehre und Freiheit rauben.

Die früheren Zeiten, in denen man stolz war auf die Sippe, auf graue Haare und Erfahrung, Makellosigkeit, Tüchtigkeit, einen ehrlichen Namen, die waren dahin. Menschen gaben und nahmen die Ehre. Auch hier war das bis jetzt patriarchalisch lebende Volk in Spaltungen zerrissen, die man bisher nicht gekannt — in Vornehm und Gering —, die auch die bisherigen Auffassungen einfach auf den Kopf stellten. Jesaja charakterisiert das sehr anschaulich, indem er, offenbar auf seine Zeit anspielend, sagt: „Ich will ihnen Knaben zu Beamten geben (statt der bisherigen „Ältesten") und Buben sollen über sie herrschen" 3, 4, vgl. auch 32, 5: „Einen Frevler wird man nicht mehr edel nennen, noch einen Schurken vornehm heissen." Was früher Ehre hiess, bedeutete eben jetzt nur noch Karriere.[1])

[1]) Auch hier wollen wir nicht näher darauf eingehen, inwieweit die Krone selbst unmittelbar dazu beigetragen, den Bürgern Ehre und das Gut, ohne welches diese dem Altisraeliten undenkbar war, die Freiheit, zu verkürzen. Offenbar sind die schweren Fronarbeiten, zu denen Salomo das Volk bei seinen Bauten heranzog, als solche Verkürzungen empfunden 1 Reg. 5, 27—31; 11, 28; 12, 4; auch 15, 22, daher die Befürchtung 1 Sam. 8, 17. Und ebenso konnte natürlich auch vom Throne als der Stätte höchster Ge-

4) Ein weiteres Gut, das Altisrael hochschätzte, war die Freude, Freude in alltäglichen Erlebnissen, Freude an Festtagen, Freude am ganzen Leben. Aber auch in dieser Beziehung wurde mit der Königszeit alles anders, und ist das Hauptmotiv hier wiederum einerseits in den grossen Reichtümern zu suchen, die Davids Beutezüge und Siege dem Lande zuführten, anderseits in den neuen Waren und Artikeln, die Salomos Handel das Volk kennen lehrte. Wie einfach waren früher Essen und Trinken gewesen, auch an den Freudentagen, aber jetzt! Der Königshof gab ein Vorbild schier unglaublicher Vertilgung von Vorräten 1 Reg. 5, 2. Und das sickerte bald in das Volk hinein. In den Häusern der Wohlhabenden begnügte man sich nicht mehr mit dem dreimaligen Schlachten im Jahre, man ass den Festbraten täglich Amos 6, 4. Noch üppiger wurde man hinsichtlich des Getränkes, schon am frühen Morgen wurde gezecht, wurden Bowlen gebraut Jes. 5, 22, die Nacht zum Tage gemacht Hos. 7, 6, auch 4, 18. Bei diesen üppigen schwelgerischen Mahlzeiten und Gelagen, zu denen man sich mit dem besten Öle salbte Amos 6. 6.

---

richtsbarkeit aus 2 Sam. 15, 4; 1 Reg. 3, 16 ff.; 2 Reg. 15, 5 Ehrabschneiderei und willkürliches Urteil ausgehen 1 Reg. 22, 27; 2 Reg. 10, 6. Aber die Schriftpropheten erheben in dieser Beziehung eigentlich keine Klagen, erst am Schlusse der Periode erschallen sie wieder Jer. 22, 13. Und das wird seine Gründe gehabt haben. Gerade auf den Thron waren die Augen des Landes so sehr gerichtet, dass man hier weit vorsichtiger als anderswo sein musste. Und dass wir von einem Despotismus in Israel nicht reden dürfen, betont Wellhausen (Geschichte p. 63) mit vollem Rechte. „Um die Mittel anzuwenden, durch die es dem Ahab 1 Reg. 21 gelang, sich den Weinberg zu verschaffen, brauchte er nicht König zu sein. Dass sie aber der König anwendete, kostete seinem Hause den Thron.“ Freilich, das ist ja sicher, wäre nicht die prophetische Reaktion gekommen und hätte die Sonde an die tiefste Wunde des Volkslebens gelegt, oder, sagen wir besser, hätte nicht Gott selbst mit starker Hand in die Geschichte dieses Volkes hineingegriffen, so hätte es auch hier wie in Athen, Rom u.s.w. im Laufe der Zeit zu den schärfsten Verfassungskämpfen kommen müssen. Auf die Dauer war die gegenwärtige Willkürherrschaft der vom Throne eingesetzten שָׂרִים nicht haltbar. Auch hier ist es falsch mit Grau den Semiten einfach die Fähigkeit innerer Staatskunst abzusprechen. Dass die Israeliten es nicht zu einer regelrechten Verfassung gebracht, erklärt sich gerade wie umgekehrt ihre spätere Routine im Handel einfach geschichtlich. (Vgl. auch Duhm zu Jes. 1, 23.)

musste Musik die Sinne einlullen 6, 5; 8, 3, man lag wohl dabei auf elfenbeinernen Polstern 6, 4 (vgl. dagegen 1 Sam. 20, 25). An schönen Kleidern und Schmuck hatte man sich auch früher gefreut, zu welchem Luxus die Mode jetzt ausartete, zeigt ein Blick auf Jes. 3, 16 ff.; Kunst und Raffinerie müssen die Schönheit aufrecht erhalten vgl. auch 2 Reg. 9, 20. Die Frauen wetteifern mit den Männern im Trinken, leben nur dem Genusse, es gibt solche, die nie den Versuch mehr machen ihren Fuss auf die Erde zu setzen, so verweichlicht und verzärtelt sind sie Am. 4, 1; Jes. 32, 9; Deut. 28, 56.

Einen gleichen Wandel machen die Wohnungen durch. Es blieb nicht dabei, dass man dem Könige einen glänzenden Palast baute 1 Reg. 7; 10, 18, auch die Vornehmen wollten ihre Schlösser haben. Aus Quadern (Jes. 9, 9; 39, 7; 1 Reg. 7, 9) oder aus Zedernholz führte man sie auf. Stellenweise mehrstöckig 1 Reg. 6, 5 ff.; 7, 2 ff.; 2 Reg. 1, 2; 4, 10, ja sogar mit besonderen Sommer- und Winterzimmern wurden sie gebaut Am. 3, 15; Jer. 36, 22. Im Innern wurde mit ausländischen Divanen und Elfenbein geprunkt Am. 3, 12; 6, 4 ff. Trug so schon das tägliche Leben der Reichen das Gepräge eines Luxus an sich, von dem Altisrael sich nichts hatte träumen lassen, so gilt das natürlich noch viel mehr von den Festen. Die Üppigkeit, die hier herrschte, werden wir noch in § 2 zu schildern Gelegenheit haben. Hier zeigte sich noch drastischer, wie die alte Einfachheit geschwunden. Natürlich, es gab hieneben nicht nur Stätten des Elends und Hütten der Armut, besonders auf dem Lande wird sich auch jetzt noch bei vermögenden Leuten einfache Lebensweise und Lebensgenuss vielfach gehalten haben, aber der Ton des öffentlichen Lebens ging doch von den Städten aus, und, woran hier die Vornehmen Freude empfanden, das musste bald gerade den lüsternen Augen der Enterbten erst recht als Gut erscheinen. So verstehen wir, dass der Begriff des Wortes „Freude" ein wesentlich anderer als früher geworden Hos. 9, 1; Jes. 22, 2, wie auch der des Wortes „Fest" Amos 5, 21; Jes. 1, 13, ja überhaupt der des „Lebens" Jes. 22, 13. Alle diese bedeuten jetzt in Wahrheit: Luxus, Schlemmerei, ausgelassenes Toben, Genuss.

5) Zum Schlusse richten wir unser Augenmerk auf den Wechsel in dem Wesen eines anderen Gutes, dem, wie wir fanden. Altisrael hohe Achtung zollte, der Weisheit. Wir sahen in A § 3, dass jenes unter dieser entweder einfache praktische Lebensklugheit oder richterliche Begabung oder endlich Schlagfertigkeit und Witz verstand. Nun tritt mit Salomo ein König auf, der dem Volke für alle Zeit Typus der Weisheit geworden ist. [1]) Da ist es denn von hohem Interesse, dass sich in der Schilderung von seiner Weisheit zwar alle jene Punkte wiederfinden, aber einer, und zwar ein sehr charakteristischer noch ausserdem.

In erster Linie äussert sich auch bei ihm die Weisheit in treffender Urteilskraft, in Regentenklugheit. 1 Reg. 3 bittet er in dem Traumgesicht zu Gibeon: „So wollest du denn deinem Knechte ein gehorsames Herz geben, dass er dein Volk regieren möge und zu unterscheiden wisse zwischen gut und böse. Denn wer vermöchte sonst dieses dein gewaltiges Volk zu regieren?“ v. 9. Dies wird v. 11 als Bitte „um Verstand, um auf Recht zu hören“ und v. 12 als Bitte „um ein weises und verständiges Herz“ bezeichnet. Ein praktisches Beispiel dieser göttlichen Weisheit in ihm, ein Beispiel seiner weisen Rechtsprechung, die die vornehmste Funktion des Königs bildete, wird uns dann v. 16—28 gegeben. Seinen Witz und seine Schlagfertigkeit bekundet er der Königin von Saba gegenüber, der er Antwort auf alle ihre Fragen geben kann; „es gab nichts, was dem Könige verborgen gewesen wäre, dass er ihr die Antwort darauf schuldig geblieben wäre“ 1 Reg. 10, 3. Worauf sich die Fragen bezogen, wird uns v. 1 gesagt; es handelt sich um Rätsel. Dass endlich Salomo auf dem Gebiete praktischer Lebensweisheit von hervorragender Bedeutung gewesen, geht schon zur Genüge daraus hervor, dass die Spruchdichtung der Proverbien, in der jene eine grosse Rolle spielt, durch die israelitische Tradition auf ihn zurückgeführt wird. Es ist wahrscheinlich und bis jetzt durch kein wissenschaftliches Argument widerlegt, dass er den Anfang

---

[1]) Gegen die gewaltsame Eliminierung dieses Zuges aus dem Geschichtsbilde Salomos seitens Stades (Geschichte I p. 310 ff.) vgl. man Kittel (Geschichte II p. 49 ff., 162).

mit schriftlicher Aufzeichnung solcher Sprüche gemacht hat, in der praktische Ratschläge für ehrbare und glückliche Führung des Lebens gegeben wurden.

Nun aber enthält der Bericht über ihn noch eine weitere Notiz 5, 9—14: „Er redete 3000 Sprüche und seine Lieder waren 1005. Und er redete über die Bäume, von der Zeder auf dem Libanon an bis zum Ysop, der aus der Mauer hervorwächst. Auch redete er über die Tiere und die Vögel, über das Gewürm und über die Fische." Dass hiermit die Proverbien gemeint seien, kann nur der behaupten, der entweder diese überhaupt nicht gelesen hat, oder aber den v. 13 nur als Angabe des Objektes der Lieder ansieht, was indessen durch das parallele וַיְדַבֵּר v. 12 und 13 ausgeschlossen wird. Sowohl aus der Inhaltsangabe von Sprüchen und Liedern wie daraus, dass v. 10 die in ihnen sich äussernde Weisheit Salomos mit derjenigen derer, die gen Morgen wohnen, und der Ägypter verglichen wird, folgt klar, dass sich der König tief und eingehend in die einzelnen Dinge und Gegenstände der Natur versenkt, sie geschildert und besungen hat. Will man näher feststellen, welcher Art diese seine Dichtungen waren, so gerät man nur zu leicht ins Phantasieren, und es wird schon zu viel sein, wenn Ewald hier den Anfang einer vollständigen Naturgeschichte sah oder Thenius vermutete, dieselbe sei teleologischer Art gewesen, und endlich Klostermann, eine Naturbetrachtung, welche in den grossen und kleinen Teilen des Kosmos, in den besonderen und alltäglichen Naturvorgängen die Weisheit des Schöpfers und Vorbilder für die Menschenwelt zu finden vermochte. Nur zwei Punkte muss man fest im Auge behalten. a) Eine vollständige Abstraktion von dem göttlichen Urheber der Natur und ihrer religiösen Wertung wäre allerdings dem Israeliten jener Zeit, vollends einem Salomo (vgl. 1 Reg. 8, 12 nach LXX) einfach unmöglich gewesen. Weltliche Dichtungen in unserm Sinne d. h. in bewusster Abstraktion von der religiösen Weltbetrachtung wären dem Hebräer jener Zeit ein Unding gewesen. b) Trotzdem darf man nimmermehr mit Grau einfach leugnen, dass jene Sprüche und Lieder sich so weit von der gewöhnlichen Betrachtung der Natur entfernt haben können, dass der spätere fromme Israelit ihnen keinen Geschmack mehr abge-

winnen konnte, sie ihm als zu „weltlich“ erschienen. Und ebensowenig darf man, wie Grau, im Falle dieser Möglichkeit behaupten, dass dann einfach Salomo, wie er sich dem Götzendienst ergab, so auch hiermit sich für seine Person weit von dem eigentümlich semitischen und insonderheit hebräischen Geiste entfernt habe. Sind die 3000 Sprüche und 1005 Lieder des berühmten Königs vom Strome der Zeiten spurlos hinweggespült, so wird man mit viel grösserer Sicherheit annehmen können, dass vieles Ähnliche, was geringere Geister und unbekanntere Namen in demselben Genre geleistet, einfach von den späteren Generationen, denen es nicht mehr zusagte, vergessen ist, weil es in ihren heiligen Schriften keine Aufnahme fand.

Behält man beide Punkte im Auge, so wird das richtige Urteil über den Wechsel, den der Begriff Weisheit in dieser Zeit durchmachte, folgendes sein. Je mehr die neue Zeit Kenntnisse von fernen Meeren, Ländern und Menschen brachte, je mehr neue Bündnisse und Handelsbeziehungen mit anderen Völkern Anlass zu vielerlei neuen geistigen Berührungen gaben, um so mehr neue Objekte mussten auch vor dem geistigen Auge Israels auftauchen, auf die nun das Interesse sich richtete und hinter denen Jahwe als der Geber und Schöpfer zunächst mehr zurücktreten konnte. Ob man wirklich bei diesem Verkehre schon erkannte, dass es ein Gebiet allgemein menschlichen geistigen Lebens gäbe, auf dem die Palme zu erringen sich auch Israel bestreben müsse, wissen wir nicht, jedenfalls äusserte sich das noch in recht naiver Form 5, 10; 10, 1 ff. Aber das steht fest: um ein Moment musste notwendig jetzt der Begriff der Weisheit bereichert werden, sie bestand nicht bloss in natürlicher Anlage, nein, Studium, Kenntnisse, geistige Aufnahme möglichst vieler Objekte der Aussenwelt mussten hinzukommen.[1]) Dass damit auch ihr Wesen von Grund auf geändert war, wird uns schon der nächste § lehren.

Obwohl nun durch Salomo die Möglichkeit einer Wissenschaft angebahnt war, die nicht nur bei den Objekten stehen bleibt, sondern auf das Woher und Wohin derselben eingeht, so hat sich doch bekanntlich nie in Israel das Wissen zu einer wirk-

---

[1]) Vgl. Köhler: Bibl. Geschichte II p. 437.

lichen Wissenschaft, sei es nun Naturwissenschaft, Anthropologie oder Philosophie entwickelt.[1] Aber eines neuen Gebietes bemächtigte sich in der Folgezeit die Weisheit, der Diplomatik, der äussern Politik. Hier, im internationalen Verkehre suchte man es wirklich, auf Grund gesammelter Kenntnisse und Erfahrungen, zu einer Virtuosität zu bringen, die es verstand, das Staatsschiff auch durch die gefährlichsten Klippen sicher hindurchzubugsieren. Und auf diesem Gebiete, auf dem die Könige mit ihren Magnaten wetteiferten, hat die israelitische, besonders die judäische Geschichte manche grossen Erfolge aufzuweisen (vgl. Ahas, Hiskia u. a.). So bildete sich in den nächsten Jahrhunderten ein eigener Stand von Weisen heraus, die von Jeremia neben Priestern und Propheten aufgezählt werden. Ihr Feld war gerade diese neue Weisheit, die Staatskunst; nicht die Weisen der Proverbien sind sie, sondern die Politiker, die Diplomaten Jer. 8, 9; 18, 18; 19, 7.[2])

So haben wir gefunden, dass fast auf allen Gebieten des natürlichen Lebens sich seit Davids, insbesondere aber seit Salomos Zeit ein vollständiger Umschwung geltend machte, dass in-

---

[1]) Die Gründe hierfür eingehender zu erörtern, ist hier nicht der Ort. Das Faktum steht fest: wie der Luxus Israels sich nicht zur Kunst aufschwang, so seine Weisheit nicht zur Wissenschaft. Müssen wir das allein auf Rechnung natürlicher Prädisposition der Semiten schreiben, die in dieser Beziehung une race inférieure (Renan) waren? Gewiss, an der arischen Race gemessen, mangelt diesen die Beanlagung für jene beiden Gebiete des Lebens „die Gaben des Überblicks, des Zusammenfassens, des zugleich weit ausgreifenden und konsequenten Denkens“ (Nowack). Und doch, dieser Mangel ist nur ein relativer. Ein zweiter Grund muss auch hier jedenfalls hinzugenommen werden, er beruht wiederum in der gottgewollten Geschichte Israels. Wohin das natürliche Israel gravitierte und wozu es beanlagt war, zeigt eben gerade Salomo. Und dass jenes, in den Völkerverkehr hineingezogen, sich nicht der Wissenschaft verschloss, sondern ein lebendiges Organ für dieselbe besass, bestätigt das Judentum der hellenistischen Zeit. Vielmehr hat Gott, wie wir sehen werden, das Volk trotz seines Widerstrebens erst in langsam fortschreitender Geschichte zu einer höheren Weisheit erzogen, als sie alle natürliche Wissenschaft bieten kann, damit aber diese in den Hintergrund gedrängt.

[2]) Dass die Resultate dieser, an der höheren göttlichen Politik gemessen, doch nur Thorheit waren, werden wir in § 4 sehen.

folgedessen alle natürlichen Lebensgüter eine wesentlich andere Gestalt annahmen, als die besessen, auf die Altisrael Herz und Sinn gerichtet hatte. Das Kindheitszeitalter der Nation ist vorüber, sie ist in die Reihe der Kulturvölker eingetreten. Damit steht Israel auf dem Punkte, ein Volk wie alle anderen zu werden. Indessen wird es durch einen starken Faden an seiner Eigenart festgehalten, durch seine Religion. Aber bei dem innigen Zusammenhange der sozialen und individuellen Lebensverhältnisse mit den religiösen Anschauungen muss es zu einem harten Konflikte kommen. Jahrhunderte des Kampfes beginnen. Doch siegreich führt der Gott, der dies Volk zum Träger seiner Heilsabsichten für den Erdkreis bestimmt hat, den Kampf durch. Am Ende desselben triumphiert Er und lässt geläutert und wiedergeboren sein Volk aus ihm hervorgehen. Diesem im engsten Zusammenhange mit der kulturellen Entwickelung auf religiösem Gebiete entbrennenden Kampfe haben wir uns jetzt zuzuwenden.

§ 2. Der Umschwung in der religiösen Grundstimmung des Volksgros.

Nach drei Seiten hin konstatierten wir in A § 5, dass Altisraels Religion in ihrer Wertung der natürlichen Güter und Übel des Lebens Keime künftigen Konfliktes in sich trug. Bei der nun folgenden Charakterisierung des Umschwunges in der religiösen Stimmung des Volksgros können wir uns eng an diese anlehnen. Da wir indes in § 4 bei der Reaktion der Propheten auf die einzelnen Punkte noch einmal zurückkommen und gerade die Schriften dieser uns die hauptsächlichste Kunde von den Volksanschauungen jener Periode überliefert haben, so fassen wir uns hier, um Wiederholungen nach Kräften zu vermeiden, möglichst kurz. [1])

[1]) Als Quellen für die folgende Charakteristik der religiösen Volksanschauungen stehen uns fast nur die Schriften der Propheten zur Verfügung. Indessen führen diese uns ja so anschaulich und unmittelbar in die Situation hinein, dass wir anderweitige kaum vermissen. Dass sie die Gedanken des Volksgros wirklich richtig und nicht parteiisch zeichnen, folgt einmal aus

1) Der erste Punkt betrifft die Entstehung und Quelle der natürlichen Güter des Lebens. Dabei handelt es sich vor allem um drei Güter, bei denen wir den Umschlag der religiösen Stimmung klar beobachten können, nämlich erstens politische Macht und Siege, zweitens um irdischen Besitz und Lebensgenuss und endlich die Weisheit. a) Den Umschwung in der Führung der Kriege, besonders seit Salomo, haben wir in § 1 geschildert. An die Stelle von persönlichem Mut, Kraft, Tapferkeit und Schnelligkeit, unmittelbaren Gaben Gottes, die hier in alter Zeit den Ausschlag gaben, traten, wie wir sahen, ein organisiertes Heer, Rosse, Reiter und Wagen, Burgen, politische Koalitionen. Kurzum, die menschlichen Zwischenursachen, Institutionen u.s.w. drängten sich in den Vordergrund und konnten den Blick gar leicht von der prima causa aller Siege ablenken. Dazu kam, dass in einzelnen Perioden der Geschichte alles jenes ganz überraschende Erfolge aufzuweisen hatte, insbesondere den Rückschlag der Siege Davids auf die Volksstimmung können wir uns nicht leicht stark genug vorstellen, doch gilt Ähnliches von denen Omris und Jerobeams II. Mehr und mehr blieb der Blick der Menge an diesen menschlich-natürlichen Ursachen haften und schaute über sie nicht mehr hinaus, immer weniger erkennt sie Gott als Ursache empfangener und Quelle zu hoffender Güter an, immer mehr freut sie sich trunken der eigenen Erfolge.

Das ist's zunächst, was deutlich die Reden der Propheten widerspiegeln. Amos lässt das Volk 6, 13 sprechen: „Aus eigener Kraft haben wir uns Hörner geschaffen,“ Hosea erzählt 8, 14: „Israel schlug sich seinen Schöpfer aus dem Sinne und baute sich Paläste, Juda legte sich viele feste Städte an. Über all seinen Bündnissen ist Jahwe ihm ein Fremder geworden. — Es hat auf seine Streitwagen sein Vertrauen gesetzt, auf die Menge seiner

inneren Gründen — jene sind naturgemässe Folge der kulturellen Entwickelung: wären solche nicht wirklich aller Orten aufgetaucht, so hätten sich die Propheten nicht über sie, meistens zu ihrem eigenen Schaden, zu ereifern brauchen —, sodann aber auch aus äusseren — man denke nur an das, was die kurzen Annalen über die ständigen Palastrevolutionen des Nordreichs berichten, konnte es da unter den שָׂרִים anders aussehen, als die Propheten schildern?

Krieger." Vgl. 5, 13; 7, 11—13; 8, 9—12; 13, 6; 14, 4. Jesaja schildert 2, 7: „Ihr Land ward voll Rosse, unzählbar sind ihre Wagen," 5, 12: „Auf Jahwes Thun blicken sie nicht und das Werk seiner Hände sehen sie nicht." Vgl. 9, 9. Droht Krieg, so blicken sie nach den Rüstungen des Waldhauses, nach Mauern und Teichen, aber nach dem, der es bewirkt hatte, blicken sie nicht, nach dem, der es von lange her ersonnen hatte, schauen sie nicht, 22. 11. Mit Ägypten wollen sie Bündnisse schliessen, sich auf Kriegsrosse und Streitwagen stützen, aber zu den Sehern sprechen sie: „Lasst uns mit dem Heiligen Israels in Ruhe," auf diesen blicken sie nicht, ihn befragen sie nicht 30, 2, 11, 16; 31, 1; Jer. 5, 17; Ezech. 17, 15; 22, 6.

b) Geradeso steht es mit dem irdischen Besitze. Den Umschwung in den äusseren Mitteln des Lebensunterhaltes haben wir in § 1 gezeichnet. Statt Regen, Tau und Sonnenschein, die unmittelbar aus der Hand Jahwes kamen, erschienen jetzt Handel und geschickte Spekulationen als die eigentlichen Ursachen. Wiederum musste so die Gefahr entstehen, Jahwe als den Geber allen Besitzes zu vergessen, sich dem Lebensgenusse hinzugeben, ohne irgendwie auf ihn zu reflektieren, ja, womöglich ihn offenkundig als den Geber aller Gaben zu leugnen.[1]) Amos schildert uns mehrfach diese Sorglosen auf dem Zion und die Sicheren auf dem Berge von Samarien. „Sie liegen auf Betten von Elfenbein und recken sich auf ihren Lagern, sie verzehren fette Lämmer, die von der Herde, und junge Rinder, die aus der Hürde kommen; sie girren zur Harfe, ersinnen wie David sich Lieder. Sie trinken den Wein aus Sprengschalen und versalben das beste Öl — aber um den Schaden Josephs grämen sie sich nicht" 6, 1—6 vgl. 4, 1. Das Trachten nach Gewinn zeichnet er anschaulich: „Sie denken, wann geht der Neumond vorüber, dass wir Getreide verhandeln können, und der Sabbat, dass wir Korn aufthun u.s.w." 8, 5. Hosea schildert das gottentfremdete Treiben seiner Zeit: „Um Getreide und Most ritzen sie sich die Haut in Auflehnung gegen mich" 7, 14. So ist ihre Freude eine Freude nach Art

[1]) Dass und inwieweit man diese Gaben auf andere Götter zurückgeführt, wird uns erst im nächsten § beschäftigen.

der Heiden geworden. Ihren Gott haben sie treulos verlassen, dafür stehen Tenne, Kelter und Most im Mittelpunkte ihres Interesses 9, 1 f. Auch der Ephraimit sagt wie der Kananiter: „Ich habe nur reich werden, nur Vermögen mir erwerben wollen" — und dabei vergisst er den Gott von Ägypten her 12, 8 ff. vgl. 4, 7; 13, 6.

Jesaja schildert als eine der Wurzeln ihres Hochmutes: „Ihr Land ward voll Silber und Gold — unermesslich sind ihre Schätze" 2, 7. Er zeichnet uns das weltverlorene und gottvergessene Treiben derer, die Haus an Haus reihen, Feld an Feld rücken, bis kein Platz mehr bleibt, die es dahin gebracht haben, dass sie allein im Lande wohnen, die früh am Morgen dem Rauschtrank nachgehen, die in der Dämmerung verziehen, von Wein erhitzt, die Zither und Harfe, Pauke und Flöte und Wein zum Gelage vereinen, aber auf Jahwes Thun nicht blicken und das Werk seiner Hände nicht sehen 5, 8—12, 22. Auch wenn sie sich in Lebensgefahr befinden, gibt es Lust und Freude, Rindertöten und Schafeschlachten, Fleischessen und Weintrinken, Essen und Trinken, denn morgen, sprechen sie, sind wir tot. Dabei kein Blick auf Jahwe 22, 11, 12; 28, 1. 7 ff. Ihr Gieren nach Gewinn charakterisiert Micha: „Begehren sie Felder, so reissen sie sie an sich, oder Häuser, so nehmen sie sie weg" 2, 2, sogar gewahrsagt will das Volk von Wein und Rauschtrank haben 2, 6, 11; 3, 5. Jeremia spricht: „Vom Jüngsten bis zum Ältesten trachten sie allesamt nach Gewinn — den Schaden meines Volkes aber möchten sie auf schnell fertige Weise heilen, indem sie rufen: Heil! Heil!, wo doch kein Heil ist" 6, 14. Ja, es scheint, als ob man allmählich so weit gegangen, im Ackerbau den Segen nicht etwa nur auf die Baale neben Jahwe zurückzuführen, sondern einfach auf den leblosen Himmel als den Regenspender. Damit war denn Jahwe auch dies sein letztes Gebiet entrissen 14, 22.

c) Endlich lässt sich noch klar feststellen, wie das Volksgros, indem es sich mehr und mehr fortschreitender irdischer Weisheit bewusst wird, sich von seinem Gotte loslöst. Auch hier treten die eigenen Kenntnisse und Überlegungen an Stelle der von Gott ins Herz gegebenen oder durch seine Organe kundgethanen Gedanken. Jesaja redet 5, 21 von solchen, die in ihren

eigenen Augen weise sind und vor sich selber klug, in offenbarem Gegensatze zu einer göttlich geschenkten Weisheit. Wohl gibt es im Volke gar viele Weise und Kluge 29, 14, aber die Eigenart dieser besteht gerade darin, dass sie ihre Pläne tief vor Jahwe verbergen, so dass ihr Thun im Finstern geschieht und sie dabei denken: Wer sieht uns und wer kennt uns? 29, 15. Und zwar führt uns der Prophet sogar ausdrücklich vor, wie sich das Volk gegen die bisherige Leitung, die ihm göttliche Weisheit bot, auflehnt: „Wen will er Erkenntnis lehren und wen mit Predigt unterrichten? Etwa von der Milch Entwöhnte, von der Brust Genommene? denn tapp tapp geht's, klapp klapp, ein bischen hier, ein bischen da“ 28, 9 f. Man fühlt sich also jetzt ein für allemal den Kinderschuhen entwachsen. Denselben Gegensatz zu einer sich ganz auf eigene Füsse stellenden Weisheit, die sich in der Politik äussert, finden wir bei Jeremia 8, 9; 18, 18; 19, 7. Es ist eine ähnliche Weisheit, wie sie Deuterojesaja betreffs Babels konstatiert: „Deine Weisheit und deine Erkenntnis die hat dich verleitet, so dass du in deinem Herzen dachtest: Ich bin's und niemand sonst“ 47, 10.

So sehen wir, wie in der Königsära thatsächlich allerorten im Volke ein Umschwung in der Auffassung von Quelle und Ursprung der natürlichen Güter des Lebens beginnt. Die frühere Einheit in dieser ist dahin, es bildet sich der Gegensatz von natürlicher und religiöser Auffassung, und teils vergisst das Gros des Volkes, teils leugnet es direkt, dass alle natürlichen Güter des Lebens von Jahwe sollten geschenkt sein. Es huldigt vielmehr einem praktischen Materialismus. Menschliches Thun, menschliche Kraft, Geschicklichkeit und Weisheit werden dem göttlichen Wirken gegenübergestellt und im Leben des Volkes wie der einzelnen auf jenes aller Nachdruck gelegt.

2) Wir haben in A § 5 gefunden, dass Altisraels Religion noch die Wurzel zu einem weiteren Konflikte in sich barg, einem Kampfe, der freilich auch früher schon praktisch hie und da einmal entbrannte, der aber erst beim Nachlassen der Intensität des religiösen Glaubens wie bei fortschreitender sozialer Entwickelung flagrant werden musste. Über dem Streben nach irdischem Glück stand bereits Altisrael die Erfüllung der Gebote Jahwes, oder

vielmehr diese war die conditio sine qua non jenes, als einer Verkörperung göttlicher Gnade (vgl. A § 4 III). Sobald aber diese religiöse Weihe, die für Altisrael über den natürlichen Gütern ausgebreitet war, zu schwinden begann, musste das Streben nach irdischen Gütern mehr und mehr als nackter Egoismus erscheinen. Und im Volksgros, das wirklich jetzt bei Handel und Erwerb mehr auf eigenes Thun und nicht so unmittelbar auf das Eingreifen des Himmels angewiesen war, das sich daher mehr und mehr auf seine eigene Kraft und sein Können stellte, konnte damit gar leicht der Respekt vor den sittlichen Geboten Jahwes schwinden. Denn, war er es nicht, der ausschliesslich die Güter verlieh, warum sollte man sich dann im Handeln und Streben nach jenen durch ihn Schranken auferlegen lassen? So kommt es, dass sich jetzt ein immer schrofferer Gegensatz zwischen Sollen und Sein herausbildet, dass das Streben nach irdischem Glück in Israel immer mehr die Form einer Übertretung der sittlichen Forderungen Jahwes annimmt.

Sind es zunächst nach den Geschichtsquellen auch in der Königszeit nur einzelne Ausbrüche der Immoralität, Salomos Aussaugung des Volkes 1 Reg. 11; 12, Ahabs und Isebels Justizmord 1 Reg. 21, Gehasis Lüge 2 Reg. 5, 26, so ist in der Zeit der Schriftpropheten der Bruch ein allgemeiner geworden. Es liegt in der Natur der Sache, welche Stände besonders solcher Übertretung sittlicher Gebote sich schuldig machen mussten. In erster Linie diejenigen, die ausschliesslich auf Erwerb ausgingen. Kaufleute, Kapitalisten, Wucherer; weiter die Magnaten, die über die Köpfe ihrer Mitbürger emporgestiegen waren, die nun Macht, Verwaltung, Rechtsprechung in den Händen hatten und dies alles nur als Mittel zu immer grösserem Einflusse, immer grösseren Schätzen ansahen. Ebenso drohte die Gefahr den Priestern, welche die niedere Rechtsprechung noch zum Teile innehatten, denen zugleich aber ihr Anteilsrecht an den Opfern eine Quelle falschen Gewinnes werden konnte, wie auch die Propheten in Versuchung kommen mussten, ihre Wahrsagung als Mittel des Erwerbs zu missbrauchen. Da nun aber schliesslich dies Streben nach Gewinn mehr und mehr die Triebfeder des ganzen Volkslebens wurde, so musste es oft den Anschein ge-

winnen, als ob nun thatsächlich das ganze Volk Jahwes Geboten den Gehorsam aufgekündigt hätte. Und zwar mussten die hieraus sich ergebenden Übertretungen besonders bestehen in Betrug, Aussaugung, Ungerechtigkeit, Härte, Lieblosigkeit, zügellosem und unmässigem Lebenswandel.

In glühender Entrüstung schildert der schlichte Hirte von Thekoa dies gottentfremdete, unsittliche Streben nach Gewinn und Lebensgenuss. „Sie verkaufen für Geld den Rechtschaffenen und den Dürftigen für ein paar Schuhe, sie gieren nach den Erdkrümchen auf den Köpfen der Geringen und beugen das Recht der Notleidenden. Sie begeben sich, Vater und Sohn, zur Metze, um Jahwes heiligen Namen zu entweihen, strecken sich neben jedem Altar auf gepfändete Gewänder und trinken Strafwein im Tempel ihres Gottes" 2, 6f. vgl. 3, 10; 8, 5ff. „Sie hassen den, der im Thore für das Recht eintritt und verabscheuen den, der die Wahrheit redet" 5, 10—12. Hosea wirft dem ganzen Volke vor: „Sie fluchen und lügen, morden, stehlen, ehebrechen, brechen ein und Blutschuld reiht sich an Blutschuld" 4, 2. Besonders deckt er die Sünden des Priesterstandes auf, die förmlich zu Räubern und Wegelagerern geworden 6, 9 vgl. 4, 4—14.

In Juda liegt die Sache nicht besser. Jesaja klagt: „Deine Beamten sind Abtrünnige und Diebsgenossen, sie alle nehmen gern Geschenke und laufen der Bezahlung nach, den Waisen verschaffen sie nicht Recht und die Sache der Witwen kommt nicht vor sie" 1, 23. Dieselbe Verdrehung des Rechts um Gewinnes willen konstatiert er 5, 20, 23; 10, 2; 29, 21. Der fromme König Hiskia vermochte wohl reformierend in den Kultus einzugreifen, dieser sittlichen Anarchie, besonders unter den Magnaten, stand auch er vollständig machtlos gegenüber. Das Treiben der Kapitalisten unter ihm geisselt Micha: „Sie gehen mit Gewalt vor gegen die Person und ihre Habe, gegen den Besitzer und sein Besitztum, sie führen falsche Wage und einen Beutel mit falschen Gewichtsteinen, die Reichen sind von gewaltthätigen Anschlägen erfüllt, die Bewohner reden Lügen und die Zunge in ihrem Munde ist betrügerisch" 2, 2; 6, 11f. Er schildert das Aussaugungssystem: „Sie lassen das Gute dahinten und ziehen das Böse vor, reissen den Leuten die Haut vom Leibe und das

Fleisch von den Knochen. Sie nähren sich von dem Fleische meines Volkes, ziehen ihnen die Haut vom Leibe und zerbrechen ihnen die Knochen, zerlegen sie wie einen Braten im Topf, wie Fleisch im Kessel“ 3, 2f. vgl. 3, 9—11. Wohl das dunkelste Gemälde dieses Kampfes aller gegen alle wird 7, 2—6 entworfen. Redliche gibt es nicht mehr im Volke, sogar das Heiligtum der Familie wird vom Egoismus entweiht. Auch Zephanja identifiziert das Einkommen mit Gewaltthat und Trug 1, 9, er schildert 3, 3f.: „Die Oberen in Jerusalem sind brüllende Wölfe, ihre Richter Wölfe am Abend. Ihre Propheten sind leichtfertig, betrügerische Leute, ihre Priester entweihen das Heilige, freveln am Gesetz.“ Damit kongruieren die Schilderungen Jeremias: „Durchstreift die Gassen Jerusalems — keiner ist da, der Recht übt, der sich um Treue müht“ 5, 1. „Frevler finden sich in meinem Volke: man legt sich auf die Lauer, wie sich Vogelsteller ducken, sie stellen Fallen auf, um Menschen zu fangen. Wie ein Korb angefüllt mit Vögeln, also sind ihre Häuser mit betrügerischem Erwerb angefüllt“ 5, 26—28. „Alle trachten nach Gewinn, Propheten wie Priester verüben allesamt Lug und Trug“ 6, 13 vgl. 22, 13f.

Fassen wir zusammen. In engem Zusammenhange mit dem Umschwunge auf sozialem Gebiete und dem Nachlassen der religiösen Energie und Betrachtungsweise allen Geschehens macht sich auch ein Umschlag auf dem Gebiete sittlichen Handelns bemerkbar. Mit dem Aufgeben der väterlichen Sitten verschwindet auch die Sittlichkeit der Väter. Das Streben nach individuellem irdischen Glück, insbesondere nach Besitz, Ehre, Lebensgenuss und -freude tritt in einen ständigen Gegensatz zu den sittlichen Geboten Gottes. Unter Ignorierung dieser sucht das Volksgros die Gelüste seines Herzens zu befriedigen, infolgedessen erscheint sein ganzes Leben auch in dieser Beziehung als ein Abfall von Jahwe.

3) Wir haben in A § 5 konstatiert, dass noch in einer dritten und letzten Beziehung Altisraels Wertung der natürlichen Güter des Lebens den Keim zu einem Konflikte in sich barg. Es sah, wie wir fanden, diese an als Güter und Gaben seines zwar gnädigen, doch aber gerecht richtenden Gottes. Dem widersprach nun die Praxis gar häufig. Thatsächlich erfuhr dies natürlich

Altisrael auch schon mehrfach, aber es fehlte ihm noch jeglicher Zug zum Zusammenfassen der Erscheinungen in Glaubenssätze, zum religiösen Theoretisieren und Dogmatisieren. Sobald nun aber einmal auch in Israel der Bruch zwischen religiöser und natürlicher Betrachtungsweise des irdischen Geschehens stattgefunden hatte, sobald ein Teil des Volkes oder das Volksgros in dem Zuteilwerden vieler Lebensgüter nicht mehr eine Gabe Jahwes, sondern ein natürliches Geschehen sah, musste man darauf geführt werden, dass die Praxis in vielen Verhältnissen diese Position zu bestätigen schien. Die Frommen, Jahwetreuen sah man unterliegen, die sich aber auf natürliche Kraft und Geschicklichkeit verliessen, die sich mit allen zu Gebote stehenden Mitteln zu sozialer Höhe emporschwangen, sah man im öffentlichen Leben siegen. Also war es doch mit dem Glauben jener nichts.

Es ist nun ein Beweis dafür, wie wenig noch religiöses Denken überhaupt im Volke Platz hatte, dass — wenigstens nach unsern Quellen — zunächst auch noch in der Königsperiode sich im Volksgros trotz des allgemeinen Abfalles von diesem Einwande nichts regt. Es bleibt zunächst bei unwilligen Fragen: „Was soll ich da noch länger auf Jahwe harren?“ 2 Reg. 6, 33. Man scheint den Zweifel mehrfach auf der Zunge gehabt zu haben, kann ihn aber noch nicht recht in Worte fassen. Liegt nämlich eine derartige Betrachtungsweise eigentlich schon dem Herbeisehnen des Tages Jahwes seitens der Menge Am. 5, 18 zu Grunde oder dem Worte: „Das Unglück wird uns nicht erreichen und nicht überraschen“ 9, 10, so tritt sie doch in offenkundigen Gegensatz zu Jahwe erst in der Zeit des Jesaja. Es gibt nach diesem Leute im Volke, die sprechen: „Er beeile, beschleunige sein Werk, damit wir es erleben. Es nahe doch und trete ein, was der Heilige Israels plant, damit wir es kennen lernen“ 5, 19. Tritt hier der Hohn auf eine von den Frommen behauptete Vergeltung schon offen zu Tage, so offenbart sich dieselbe bewusste Gleichgültigkeit gegen eine solche in dem Worte des Volkes: „Essen und Trinken! denn morgen sind wir tot“ 22, 13 oder: „Wir haben mit dem Tode einen Vertrag geschlossen und beim Scheol einen Seher bestellt, die flutende Geissel wird, wenn sie

daherfährt, uns nicht erreichen“ 28, 15. Es ist mithin kein Wunder, dass wir gerade bei diesem Propheten nach unserer Litteratur zum erstenmal von religiösen Spöttern hören Jes. 29, 20 (לֵצִים, das לֹצְצִים Hos. 7, 5 bezieht sich, falls der Text nicht überhaupt korrumpiert ist, entweder auf die Trunkenheit vgl. Prov. 20, 1 oder besser auf die, die hinterrücks über den König spotten). Gerade das Wort 28, 15 ist nach 28, 14 als der Inhalt eines solchen Spottes, eines לָצוֹן gedacht. Noch frecher erklingt dieser Gegensatz bei Zephanja: „Jahwe vermag weder Glück zu geben noch zu schaden“ 1, 12. Und doch, Gegenstand bewusster Erörterung, eines ausdrücklichen Argumentes gegen die Frommen war dies Problem auch da noch nicht, das scheint es erst ganz am Schlusse dieser Periode, zur Zeit Jeremias und Ezechiels geworden zu sein. Wir werden teils in § 4 und 9 teils in C § 1 sehen, wie die eigentliche Debatte über dasselbe im öffentlichen Leben erst durch eine besonders scharfe These, die die Jahwetreuen im Deuteronomium ausgesprochen, wachgerufen ist. Besondere Ereignisse und Erlebnisse schienen dieser offen zu widersprechen, und so mussten die Frommen, durch die Wucht der Thatsachen gezwungen, sich schliesslich auf den alten Glaubenssatz zurückziehen, dass die Güter nicht immer nur individuell von Gott verteilt, sondern dass die Sünden der Väter auch an den Kindern heimgesucht würden. Dies parodiert das Volk Jer. 31, 29; Ez. 18, 2 in einem spottenden Sprichwort: „Die Väter haben Herlinge gegessen und den Kindern sind die Zähne davon stumpf geworden.“ Offenkundig will es damit die von den Frommen behauptete göttliche Vergeltung als eine ungerechte bezeichnen und denselben damit einen Selbstwiderspruch nachweisen.

So ist auch hier der naiv-gläubigen Stellung Altisraels zu den Lebensgütern das natürliche Denken feindlich gegenübergetreten: neben dem rein religiösen und religiös-sittlichen hat sich ein religiös-theoretischer Konflikt entwickelt, der den alten Jahweglauben zu stürzen droht. Es ist dieselbe Erscheinung, die sich ähnlich bei allen Völkern wiederholt, je höher die Sonne steigt, um so mehr verschwindet der Morgentau. Aber je glühender, intensiver und inniger gerade das religiöse Empfinden, die religiöse Lebensauffassung Altisraels ge-

wesen war, um so nackter, schroffer und entsetzlicher machte sich jetzt überall der Abfall zur „Welt" geltend.

Nach dem Erörterten ergibt sich nun schon von selbst, welche Gestalt die Religion der Menge in jener Periode annehmen musste. Von der jeweilig immer wieder auftretenden und stellenweise fast das ganze Volk fortreissenden Verehrung anderer Götter neben Jahwe, an deren Existenz das Gros nie zweifelte, reden wir hier nicht, nur von dem Verhältnisse zu Jahwe. Natürlich blieb er der eigentliche Volksgott; dass er es gewesen, der Israel zu seinem Eigentumsvolk erwählt, war und blieb der oberste Glaubenssatz jedes Israeliten Amos 3, 2a. Aber nicht mehr spürte man seinen heiligen Arm in jedem, auch dem kleinsten Geschehen, nicht mehr fühlte man sein heiliges Auge auf sich ruhen bei jeder Handlung, nicht mehr sah man einen Erweis seines Segnens oder Strafens in jedem Wechsel des eigenen Schicksals. Dann aber blieb als letzter Trümmerrest des alten Glaubens nur noch bestehen, dass das Volk nie zu Grunde gehen könnte, das war ein für allemal durch jene Erwählung seitens Jahwes Amos 5, 18; 9, 10b oder auch durch sein Wohnen im Volke Micha 3, 11; Jer. 7, 4 verbürgt. Irgend welche Konsequenzen für den Wandel des Individuums, sittliche Verpflichtungen konnte das dann nicht mehr mit sich bringen. Natürlich musste man Jahwe in allererster Linie die schuldige Ehrfurcht durch Opfer und dergl. erweisen, aber diese an sich stellten schon die nötige Verbindung mit ihm her Amos 4, 4 ff.; 5, 26 f.; Hos. 6, 6; 8, 11; Jes. 1, 11 ff.; Micha 6, 6—8; Jer. 12, 2. Kurzum, es ergibt sich ein Zerrbild der gesamten altisraelitischen Religion, in dem überall die Züge dieser uns entgegentreten, aber fratzenhaft entstellt. Und darin, dass man dies Zerrbild, hervorgerufen durch den Rückschlag der eminent schnell fortschreitenden kulturellen und sozialen Entwickelung auf das religiöse Denken und Streben des Volkes, in dem natürlich wie in jedem anderen ein fleischliches Herz pulsierte, dass man dies vielfach zum Ausgangspunkte der Schilderung der altisraelitischen Religion nimmt, darin sehe ich einen Hauptfehler der Künen-Wellhausenschen Schule. Vgl. Heft I p. 79—82.

§ 3. Die Entstehung der religiösen Reaktion.

Wir haben gesehen, mit dem Eintreten Israels in die Reihe der Kulturvölker war ein Umschlag in der religiösen Stellung zu den natürlichen Gütern und Übeln des Lebens verbunden, bei dessen Durchdringen schliesslich überhaupt die Religion Altisraels auf dem Spiele stehen musste. Bei vielen Völkern der Erde hat sich ein ähnlicher Prozess abgespielt. Jahrhundertelang bleibt wohl die Religion noch äusserlich bestehen, ihre durch das Alter geweihten

Riten wagt man noch nicht anzutasten, beobachtet sie vielmehr mit einer gewissen abergläubischen Furcht, gerade je weniger sie unmittelbare Aeusserungen des Dankes, der Bitte, der Sühnebedürftigkeit werden. Ein Zug zum Aberglauben, zum Paktieren mit möglichst vielen unbestimmten Mächten macht sich überall da bemerkbar, wo der kindlich-sichere Glaube ins Wanken geraten. Dieser selbst aber wird immer mehr und mehr aus dem Mittelpunkte des Volkslebens und -denkens hinausgedrängt. Die oberen Zehntausend haben sich innerlich womöglich ganz von ihm freigemacht, ihnen und besonders der Priesterschaft wird der Kult der Gottheit, an die die Väter glaubten, lediglich noch ein Mittel, die Menge zu beruhigen, sich selbst die überkommenen Prärogative zu bewahren. Der Riss zwischen Religiös und Weltlich nimmt einen immer grösseren Umfang an, Philosophie tritt wohl an die Stelle religiöser Denkweise. Dieselbe endet mit einem totalen Bankerott, dem dann gewöhnlich in nicht langer Zeit der sittliche und schliesslich der politische folgt.

Sollte Israels Religion dasselbe Schicksal zu teil werden? Ganz gewiss wäre es das, wenn in ihr nicht ein Faktor vorhanden gewesen, der nicht von dieser Welt war, wenn sie nicht in sich Keim und Bestimmung getragen hätte, dermaleinst **die** Religion schlechthin zu werden. Israels Hüter schlief und schlummerte nicht. Bei diesem Volke nimmt die Entwickelung einen Gang, der der aller andern Religionen der Erde geradezu entgegengesetzt ist. Hier ruft das Erwachen des weltlichen Sinnes eine religiöse Reaktion hervor, die wie ein Sturmwind über jenen dahinfährt. Und in diesem Kampfe der Geister, des göttlichen Geistes mit dem Weltgeiste, erringt jener, scheinbar zunächst erliegend, schliesslich einen glänzenden Sieg, hier geht die Religion nur gereinigt, geläutert, erprobt, bereichert aus der Verweltlichung wie aus ihrem Kampfe ums Dasein hervor.

Israel wäre kein Volk mit menschlichem Fleisch und Blut gewesen, wenn das Gros desselben sofort bemerkt hätte, dass seiner Religion eine tödliche Gefahr aus jenem allmählichen Umschwunge aller kulturellen und sozialen Verhältnisse erwachsen konnte. Schien doch zuerst nach wie vor aller irdische Glanz, der sich unter einem Salomo entfaltete, alle Bündnisse,

die mit auswärtigen Völkern geschlossen wurden, alle Handelsfahrten, alle herrlichen Bauten, nur immer um so lauter den Namen Jahwes auf Erden zu verkünden. Warum sollte Israel sich ihrer nicht freuen? Man dachte ja gar nicht daran, jenen vom Throne zu setzen, Israel ohne Jahwe war ein Unding. Ihm zu Ehren erschollen die Lieder, rauchten die Altäre Amos 5, 21 ff.; Jes. 1, 11 ff. Aber daneben wollte man die Welt haben, die irdischen Güter mit irdischen Mitteln. Und nur, wenn man die Menge beunruhigte mit Gedanken, als sei dieser Zweiherrndienst unmöglich, dann hiess es: „Seher, pack dich fort! Lasst uns mit dem Heiligen Israels in Ruhe!“ Amos 7, 12; Jes. 30, 11. Sonst war man allem gegenüber, was im Namen Jahwes geschah, und gegen jeden, der in seinem Namen auftrat, so weitherzig wie möglich. Bis zum babylonischen Exil hin konnte das Volksgros daher in der Illusion leben, es sei noch im alten Sinne Jahwes Volk; die Grenzlinie zwischen der Frömmigkeit der Väter und der modernen war eben keine handgreifliche. Im Exile freilich folgte dem Traum ein herbes Erwachen.

Aber, so alt die Verweltlichung des Volkes, so alt auch die religiöse Reaktion. Einige wenige Männer erkannten von vornherein, dass man sich auf abschüssiger Bahn bewege. Je mehr der Abfall wächst, um so lauter erhebt auch die Reaktion ihre Stimme. Und als jener scheinbar vollendet und das ganze Volk gefallen, da bricht auch diese los wie prasselndes Gewitter, wie brausender Sturm und Giessbach. Da wird der Kampf erst ein allgemeiner, grundsätzlicher, prinzipieller. Wer waren nun die Träger und Führer dieser Reaktion, welches ihre einzelnen Stadien? Trotz der Dürftigkeit der Quellen müssen wir das, um jene zu verstehen, zu erschliessen suchen.

Auch hier knüpfen wir an unter A Auseinandergesetztes an. Wir fanden dort in § 6, dass Altisrael zwar ein dem irdischen Leben und seinen Gütern abgewandtes und auf Jahwe allein gerichtetes Leben noch nicht kannte, dass aber doch dort bereits religiöse Charaktergestalten auftraten, die durch eine stärkere Richtung ihres Lebens auf Jahwe und seine Sache besonders geeignet erschienen, sobald einmal im Volke religiöse und weltliche Lebens-

auffassung aus einander traten, die Verfechter jener zu werden. Diese unsere Erwartung bestätigt sich hier.

Wir haben gefunden, wie direkt oder indirekt die ganze religiös-sittliche Zersetzung des Volkes mit dem Umschwunge der kulturellen und sozialen Verhältnisse zusammenhing und wie dieser sich fast in allen Punkten auf die salomonische Regierungszeit zurückführen lässt, die nun ihrerseits wieder in der Hauptsache nur ein Produkt dessen war, dass Israel ein Königreich geworden. So können wir nun wohl urteilen, die wir den ganzen Entwickelungsprozess mit allen seinen Konsequenzen übersehen können. Ganz anders aber lag die Sache für diejenigen, auch die Frommen, die sich mitten im Strome jenes befanden. Die konnten unmöglich sogleich die tiefsten Wurzeln jenes Niederganges aufdecken, zumal ja auch die Verweltlichung des Volkes mit allen ihren schlimmen Folgen für Sitte und Glauben erst ganz allmählich in die Erscheinung trat. Dazu kam nun noch als besonders erschwerender Umstand, dass das Ereignis, bei dem das Volk die abschüssige Bahn betreten, ein gottgewolltes gewesen, die Königswahl; aus der Hand eines Sehers hatte das Volk seinen ersten König erhalten, deshalb freute man sich seiner 1 Sam. 9 u. 10; Num. 23, 21. Wie sollte also gerade mit dieser Institution alles Böse seinen Anfang genommen haben? Das konnten doch gerade Fromme unmöglich glauben, nur בְּנֵי בְלִיַּעַל waren dem Königtume von vornherein feindlich gewesen 1 Sam. 10, 27; 2 Sam. 20, 1; 23, 6. So musste erst mit der allmählich fortschreitenden Verweltlichung auch die Reaktion fortschreiten und zur Klarheit gelangen.

1) Schon dem Salomo tritt ein Prophet entgegen, Ahia von Silo, er ist es, der den Jerobeam zu einem Aufstande gegen den König begeistert 1 Reg. 11, 26—40. Welches sind seine Motive? Ich habe mich Heft I p. 24 f. bemüht zu zeigen, dass wir aus inneren Gründen berechtigt sind, dem deuteronomistischen Berichte Glauben zu schenken, nach welchem der eigentlich bestimmende Grund für den Propheten der Abfall Salomos zu anderen Göttern gewesen.[1]) Es ist das denn auch nur eine

---

[1]) Zu der äusseren Komposition des deuteronomistischen Abschnittes

natürliche Folge dessen, was wir in A § 6 als das Wesen des ältesten Prophetismus konstatiert haben: er wacht darüber, dass Jahwe auch in der neuen Zeit Herr in Israel bleibt. Nicht also die allgemeine Verweltlichung, der König wie Volk zusteuerten, war es, die den ersten dauernden Konflikt herbeiführte, sondern eine Begleiterscheinung jener. Je weniger intensiv die unmittelbare heilige Scheu vor Jahwe wurde, je mehr man mit menschlichen Mitteln arbeitete und nach weltlichen Zielen strebte, um so grösser musste die Gefahr werden, dass man den spezifischen Unterschied zwischen Jahwe und allen anderen Göttern verwischte. War es jener nicht mehr, der unmittelbar und ausschliesslich jedes Gut des Lebens verabreichte, ohne den das ganze Leben nichts bot, dem man für jede Handlung Rechenschaft abzulegen hatte, so war er schliesslich nur ein Helfer wie alle anderen. Wohl that man gut, sich seiner Hilfe für schwierige Situationen zu versichern, war er doch von jeher Israels spezieller

---

11, 29—39 bemerke ich noch Folgendes. Dass dieser nicht einfach ein späteres unhistorisches Einschiebsel, sondern Überarbeitung einer alten Tradition, folgt meines Erachtens äusserlich schon daraus, dass v. 31 und 35 sich direkt widersprechen. Das erklärt sich nur, wenn jener das ursprüngliche Wort, dieser die dem späteren Hergange entsprechende spätere Änderung ist. v. 31 findet seine Fortsetzung in v. 34 a. Derselbe lautete: „Doch will ich nicht das ganze Königtum aus seiner Hand nehmen, ich will ihn zu einem Stammeshäuptling machen wie seinen Vater David (in der ersten Periode seiner Regierung).“ Die spätere Zeit hätte Salomo nicht zu einem נָשִׂיא (vgl. Gen. 34, 2; Ex. 22, 27) degradiert. Dass die LXX (S wie L) daher nichts mit v. 34 anzufangen gewusst haben, sieht man noch deutlich, sie lesen: נשׂא אשׂא לו (vgl. Hos. 1, 6), welches sich aber, man mag es drehen und wenden, wie man will, als ein verfehlter Umdeutungsversuch erweist. Dagegen ist jenes Wort in dem Munde Ahias sehr natürlich. Dass wirklich die von Jerobeam drohende Gefahr schon zur Zeit Salomos eine viel grössere gewesen, als es nach 11, 40 scheint, geht ja aus dem Passus in LXX L. v. 30—32 hervor (vgl. dazu Winckler: Alttest. Forschungen p. 8—10). Erfüllt haben sich v. 31 und 34 nicht, es gelang nach v. 40 dem Salomo, den Aufstand niederzuschlagen, daher die spätere Überarbeitung. (Klostermanns Erklärung von v. 34 auf das ganze künftige Geschlecht Salomos ist eine unmögliche, ebenso die von Thenius: ich will ihn zum Fürsten setzen = ihn als solchen belassen; das scheitert an dem נָשִׂיא wie an dem אֲשִׁתֶנּוּ in gleicher Weise.)

Schutzherr gewesen, noch sicherer aber war's, sich andere Götter daneben zu Freunden zu machen.[1]) Die vielen Handelsbeziehungen Salomos, welche die Israeliten zwangen, die Länder dieser Götter zu betreten (vgl. Gen. 28, 16; 1 Sam. 26, 19; 2 Reg. 5, 17), die ausländischen Weiber des Königs, die ihre Götter mitbrachten (1 Reg. 11, 1—9), werden solche Gedanken besonders befördert haben. Was kein Saul, kein David gewagt, geschah jetzt. In unmittelbarer Nähe Jerusalems rauchten die Altäre dem Kamos, dem Moloch, den Baalen zu Ehren. Das ist's zunächst, was die Propheten auf den Kampfplatz ruft.

Aber freilich, ein Grund schliesst nicht andere mitbestimmende aus. Offenbar ist im Volke eine sehr breite Strömung vorhanden, die auf dasselbe Ziel hinarbeitet wie Ahia, die von tiefem Groll gegen Salomos Herrschaft erfüllt ist 11, 26. Zu den Lebzeiten dieses wird er noch gewaltsam niedergedrückt, aber nach seinem Tode kommt er zum akuten Ausbruche. Die drückenden Steuern und Lasten, welche Salomos glänzende weltliche Herrschaft mit sich gebracht, sind es, die den Zorn der Menge erregt, ihr altes Freiheitsgefühl reagiert dagegen. Eine solche Bedrückung will das Volksgros nicht länger ertragen, und als Rehabeam ihm statt mit Versprechungen mit Drohungen eines noch strengeren Despotismus antwortet, da sagen sich die Nordstämme, also der weitaus grösste Teil des Volkes, von der judäischen Dynastie los (c. 12). So verbindet sich mit dem religiösen Gegensatz zu dieser der sozial-politische. Freilich sucht man den Grund nur in einzelnen Persönlichkeiten, gegen deren Neuerungen der konservative Volksgeist reagiert, Prophet und Volk gehen dabei in ihren Bestrebungen Hand in Hand. Aber jene sind auf diese Weise noch energischer und dauernder auf die Warte gerufen, darüber zu wachen, dass die neue Zeit nicht neue Schäden mit sich bringe. Hatten ein Saul und David immer

---

[1]) Hierbei setze ich als bewiesen voraus, dass Altisrael an der Existenz anderer Götter nicht gezweifelt (vgl. Heft I p. 85—89), sonst ist der mit Salomos Herrschaft beginnende Abfall des Volksgros zu anderen Göttern neben Jahwe psychologisch überhaupt unverständlich. Nur praktisch existierten jene für Altisrael nicht, einige wenige Landstriche abgerechnet, in denen schon früher ein besonders reger Verkehr mit Nichtisraeliten herrschte.

sogleich wieder ihren Ungehorsam bereut, hier haben wir es zum erstenmal mit einem dauernden Konflikte zu thun, von einer Bekehrung oder Sinnesänderung Salomos wissen die Quellen uns nichts zu erzählen. Das ist die neue Zeit.

2) Man möchte wohl Vermutungen darüber aufstellen, wie der Konflikt sich weiter entwickelt hätte, wenn es nicht zu einer Reichsspaltung gekommen. Sicher wäre ja dann trotz eines vorläufigen Paktes der innere Kampf gar bald ein flagranter geworden (vgl. 1 Reg. 12). Indes, es sollte nicht geschehen. Die Nordstämme sehen die Schuld lediglich in der davidischen Dynastie und lösen das von jeher lockere Band mit dieser. Durch diese äussere Spaltung werden die inneren Konflikte vorläufig sistiert, jedes Land hat genug damit zu thun, mit Aufbietung aller Kräfte seine Grenzen zu schützen. Innerlich geholfen hat natürlich die Spaltung nicht. Juda war zunächst politisch so gut wie bedeutungslos geworden, das übte natürlich auch seinen Rückschlag auf Handel, Lebensweise u.s.w. aus; die Verweltlichung nahm hier vorläufig nicht so schlimme Formen an, schritt langsamer vorwärts, aber die Gravitation der Bewegung blieb dieselbe wie in Salomos Zeit. Aber auch im Nordreiche zeigte sich, „dass das Festhalten am Alten um seiner selbst willen, ein Konservatismus ohne ein immanentes Prinzip des Fortschrittes keine schöpferische Kraft besitzt“ (Duhm: Theologie d. Propheten p. 56). Im Gegenteil, während in Juda wenigstens das Legitimitätsprinzip der Thronfolge gewahrt wurde, wodurch auch die alten religiösen Traditionen einen stärkeren Halt behielten, beschleunigten hier die sich immer wiederholenden Palastrevolutionen die soziale wie die sittlich-religiöse Korruption nur um so mehr.

Kein Wunder daher, dass gerade hier auch die Reaktion weiter fortschritt, dass hier der zweite Ausbruch derselben stattfand. Es ist religionsgeschichtlich interessant, dass auch jetzt die Spitze jener sich noch nicht gegen die tiefste Wurzel des Ruins wendet, sondern abermals gegen eine — scheinbar nur äusserliche — Begleiterscheinung desselben. Wie einst ein Luther zunächst durch einen scheinbar sehr äusserlichen Missstand in seiner Kirche auf den Kampfplatz berufen wurde, wie er diesen aufnahm, ohne sich der tiefsten Wurzeln und Konsequenzen des

Gegensatzes bewusst zu sein, wie z. B. das sola fide, der Kern und Stern seines späteren Bekenntnisses sich in den Thesen überhaupt nicht findet (vgl. Köstlin: Martin Luther I p. 172), so ist es auch mit dieser prophetischen Reaktion. Als infolge der Vermählung Ahabs mit der phönizischen Prinzessin Isebel der Baalsdienst aller Orten seinen Einzug hält und sich als dem Jahwedienste gleichberechtigt durchzusetzen droht, als er vom Hofe aus offiziell gemacht, vom Volke, das kaum noch einen Unterschied zwischen Jahwe und den Baalen kennt, gern acceptiert wird, da tritt in der Residenz ein Mann auf in härenem Gewande, ein Eiferer für Jahwe, der der Königsfamilie wegen ihrer Abtrünnigkeit Untergang und Verderben verkündet, der vor den Augen des Volkes auf dem Karmel den Baalen eine Niederlage bereitet, nach der sie sich nicht sogleich wieder erholen können 1 Reg. 17, 1 ff.; 18, 17—46.

Es ist ein eigenartig undurchsichtiger Schleier über Leben und Wirken dieses einzigartigen Mannes ausgebreitet. Er geht, er kommt, geheimnisvoll verschwindet er, plötzlich ist er wieder da. Aus welchen Kreisen er stammt,[1]) woher er seine menschliche Unterweisung geschöpft, Sicheres wissen wir nicht darüber. Nur so viel scheint als das Nötigste zum Verständnis seiner Reaktion erschlossen werden zu können. Elias steht trotz 19, 14 nicht isoliert im Volke da, vielmehr ist dies Wort aus seiner momentanen Verzweiflung heraus zu verstehen vgl. Micha 3, 8; 7, 2; Jer. 5, 1, 13. Denn nicht nur haben soeben noch viele Propheten in gleichem Sinne und Geiste wie er gewirkt 18, 4; 19, 14, sondern auch unmittelbar hernach treffen wir wieder eine grosse Anzahl derselben an 22, 8; 2 Reg. 2, 7 ff.; 4, 1, wie er sich ja besonders den Elisa selbst zum Schüler erzogen hat 1 Reg. 19, 19 ff. Also wird er eben seine ersten Anregungen auch aus dem Kreise der Propheten, dieser Kämpfer für Jahwe, erhalten haben. Und diese ganze Prophetenschaft hat einen festen Rückhalt an einem grösseren, wennschon im Verhältnis zum Volksgros

---

[1]) Mit Stade-Siegfried und Bertholet: Stellung der Fremden p. 156 wird das מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד 1 Reg. 17, 1 für spätere erklärende, aber von den Punktatoren missverstandene Glosse zu halten sein.

kleinen Teile des Volkes. Sie werden mit der unbestimmten Zahl 7000 bezeichnet, das soll offenbar einfach bedeuten: die Minorität im Volke 19, 18. Das ist der erste Punkt, der Beachtung verdient: Ahia ging mit dem Volksgros noch Hand in Hand, auf des Elias Seite steht nur noch die Minorität. Ein innerer Wechsel muss sich also in der religiösen Volksstimmung vollzogen haben, eine Zersetzung in zwei Parteien ist eingetreten, und der Prophet der Wortführer der schwächeren.

Wogegen richtet sich nun die Spitze der Reaktion des Elias? In erster Linie wie die des Ahia gegen religiösen Abfall; man will, nachdem das unmittelbare und enge Band mit Jahwe gelockert, andere Götter neben ihm auch in Israel auf den Thron setzen; in glühendem Eifer gegen diese Eindringlinge verzehrt sich der Prophet. Wehe dem, der in Israel den Baal befragt 2 Reg. 1, 2 ff., sein eigenes Messer ist gerötet vom Blute der Baalspfaffen 1 Reg. 18, 40, für ihn gibt es kein Hinken nach beiden Seiten: „Ist Jahwe der Gott, so wandelt ihm nach, ists aber Baal, so wandelt ihm nach“ 18, 21. Daher seine Todfeindschaft wider den Königshof, daher sein Gegensatz zur Majorität des Volkes. Aber sein Kampf hat noch eine andere Seite, er muss als Bote Jahwes auch auftreten gegen das Unrecht im Lande. Wellhausen hat nicht unrichtig gesagt, um sich so in den Besitz des Weinbergs zu versetzen, wie es Ahab c. 21 thut, brauchte er nicht König zu sein. Die That an sich war ein einfaches abscheuliches Verbrechen, ein Rechtsbruch schlimmster Art lag vor, und zunächst tritt Elias für dies göttliche Recht ein und straft seine Übertretung als Sünde. Nun war diese aber vom Throne ausgegangen, und es ist sehr die Frage, ob die Ältesten einer derartigen Zumutung wie v. 9 von anderer Seite her Folge geleistet hätten. Und dadurch bekam der Fall noch eine zweite Seite. Absolutistische G e l ü s t e traten wenigstens in ihm zum Vorschein vgl. v. 7, und nur um so schroffer erfolgt deswegen die Reaktion: der König, der so handelt, hat in Israel den Thron verwirkt, das ist Jahwes heiliger Wille.

Hat das Eifern des Elias um Jahwe also sowohl eine religiöse, wie eine sittlich-soziale Seite, so ist die letzte Frage die, ob vielleicht auch eine kulturelle? Ob und inwieweit hat Elias

schon erkannt, dass der sittlich-religiöse Niedergang seines Volkes mit kulturellen Verhältnissen zusammenhing, hat er insbesondere mit der Verwerfung der Baale auch die kananitische Kultur perhorresziert in der Erkenntnis ihrer sittlichen Gefahr, hat er positiv angestrebt, dass die ganze Lebensweise des Volkes eine andere wurde und zu der Väter Art zurückkehrte? In dieser Beziehung geben uns die Quellen noch weniger Aufschluss als über die anderen Punkte, hier sind wir ganz auf Schlüsse angewiesen. Ist es von Bedeutung, dass Elias aus dem nomadischen Gilead stammt 17, 1, und hat der sich daraus ergebende Gegensatz seiner Lebensweise und -anschauungen zu der, die er am Königshofe antraf, mitgewirkt, ihn zum Unglücksbringer für Israel zu machen? Welches ist die Bedeutung seiner Wanderung zum Horeb, den er in der höchsten Verzweiflung aufsucht 19, 8, nur der Gedanke an die einstmalige grosse göttliche Offenbarung die hier seinem Volke zu teil geworden, deren Wiederholung er hofft, da er an der Seele seines Volkes verzweifelt, oder auch der Gedanke, dass Israel noch ein Hirtenvolk war, als es hier zeltete, und seine Entwickelung von vorne beginnen muss? vgl. Hos. 2, 16f.; 12, 10. Dass er sich überhaupt alle Augenblicke in die Wüste und Einsamkeit zurückgezogen, sehen wir 1 Reg. 17, 2f.; 18, 7; 2 Reg. 1, 6, 9; 2, 11. Dürfen wir aus der Bezeichnung „Israels Wagen und seine Reiter", die er wie sein Schüler Elisa führt 2 Reg. 2, 12; 13, 14, schliessen, dass er gegen Verwendung dieser neuen Truppengattung geeifert, die vielmehr durch Vertrauen auf Jahwe als alleinige Hilfe ersetzt werden müsse? Ist es zu viel geschlossen, wenn wir in dem Ausdruck, der plötzlich als Bezeichnung der Frömmigkeitsbethätigung statt des alten „Jahwe fürchten" auftaucht, „für Jahwe eifern" 1 Reg. 19, 14; 2 Reg. 10, 16, einen Hinweis darauf sehen, dass man sich plötzlich dessen bewusst geworden, die Frömmigkeit müsse stets auch das Moment des Gegensatzes zu einer ganzen Volksklasse, eben der verweltlichten, in sich enthalten? Ich glaube, wir haben nur einen festen Anhaltepunkt, er besteht in dem Mantel des Propheten 1 Reg. 19, 19; 2 Reg. 1, 8; 2, 8, aber in Zusammenhang mit diesem werden auch die anderen eben berührten Punkte bedeutungsvoll. Sein härenes Gewand bekundet

vor den Augen der Menge, dass er nicht nur ihren Luxus, sondern überhaupt ihre Lebensweise verwirft, dass er aus ihrer Gesellschaft austritt, ein Feind der g a n z e n neuen Zeit ist. Inwieweit Elias mit Worten hierfür eingetreten, inwieweit er selbst damit positiv dem Volke ein neues Lebensideal hat vorhalten wollen, wissen wir einfach nicht. Aber dass er mit der sittlich-religiösen zum mindesten unbewusst eine kulturelle Reaktion verbunden, scheint mir gewiss zu sein, die ganze Persönlichkeit führt darauf. Es wird sich uns unter 4) bestätigen aus den Früchten seiner Wirksamkeit.

Dass nach dem Erörterten die ganze Persönlichkeit des Elias auf uns den Eindruck eines altisraelitischen Nasir macht, ist gewiss. Sein Eifern für Jahwe mit dem Messer in der Hand, die unheimliche Furcht, die sich des baalsgläubigen Volkes vor ihm bemächtigt, wovon ausser 1 Reg. 18 auch 2 Reg. 1, 9–14 vgl. 1 Reg. 19, 8 Zeugnis ablegt, erklärt sich so am besten. Ein positiver und sicherer Beleg dafür, dass er es wirklich gewesen, dass also in seiner Person dieselbe Verbindung wie in Samuel stattgefunden, fehlt uns. Wohl hätten wir einen solchen, wenn wir mit LXX, Ewald, Grätz, Klostermann u. a. die Bezeichnung אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר 2 Reg. 1, 8 darauf deuten dürften, dass er sich wie die Nasiräer das Haar lang habe wachsen lassen. Indessen, weil hier ausserdem nur der Gürtel des Propheten erwähnt und es nicht wahrscheinlich ist, dass nur dieser von den Kleidungsstücken genannt, wird man jenes jedenfalls zunächst auf den auch 2, 8; 1 Reg. 19, 19 erwähnten haarigen Mantel zu deuten haben (vgl. Köhler: Bibl. Gesch. III p. 86). Freilich ist damit nicht ausgeschlossen, dass der eigentümliche Ausdruck gerade auch besagen will, dass das Haupthaar auffällig lang und wild war, so dass dem Beschauer des Elias sich fast nichts als Haare darboten, dass dieser also wirklich Nasiräer war. Ich vermute, dass eine Bestätigung hierfür in der kleinen Erzählung 1 Reg. 2, 23 f. liegt, wo die Knaben von Bethel seinem Schüler Elisa zurufen: עֲלֵה קֵרֵחַ עֲלֵה קֵרֵחַ. Alle bisher vorgetragenen Ansichten über den Inhalt dieses Spottes (vgl. darüber Köhler III p. 122 f.) befriedigen nicht. Sollte der ursprüngliche Sinn nicht der sein: „Steig hinauf! scheer dir eine Glatze!"? (Zum Zeichen der Trauer um den Elias, was Elisa als Nasir unterlassen und nicht durfte; die Formen urspr. Infin. absol. Pi.; vgl. zur Sache Jes. 15, 2.) Einmal nämlich kann man nie, wenn man Kahlkopf oder Lump übersetzt, einen haltbaren Grund für diese Beschimpfung angeben, während gerade überall eine auffallende äussere Erscheinung, wie sie der Nasir bot, die Gassenbuben zum Spott verleitet. Und zweitens ist doch kaum glaublich, dass man sich in Prophetenkreisen erzählt hätte, wegen einer gewöhnlichen Schmähung, die man dem Elisa nachgerufen, habe Gott 42 Kinder töten lassen. (Zu der Zahl vgl. übr. 2 Reg. 10, 14.) Anders aber liegt die Sache, wenn durch den Spott die religiöse Weihe, das Gelübde

Elisas angetastet war, wenn wir hier also eine Parallele zu Amos 2, 12 hätten. Endlich erinnern wir uns auch hier wieder daran, in wie enger Verbindung an dieser Stelle Nasiräer und Prophet erscheinen. Kurzum, mit Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht mit Sicherheit lässt sich behaupten, dass Elias wie Elisa beides waren, ihr Kampf als Nasiräer richtete sich aber nicht mehr wie einst gegen äussere Feinde, sondern gegen Baalsdiener und -verehrer im Innern. (Zu ähnlichem Schlusse kam, wenn auch auf kürzerem Wege, Grätz: Geschichte II. 1 p. 29.)

So sehen wir die religiöse Reaktion innerlich zunehmen, je mehr offenbar das Volksgros verweltlicht. Nur noch die Minorität des Volkes hält treu zu Jahwe, aber schon beleuchtet der Prophet weitere Gebiete des Lebens mit der Fackel göttlicher Worte. Er hält in der neuen Zeit Jahwes alte Forderungen aufrecht und verlangt volle Hingabe des Herzens an sie, unbekümmert um den glühenden Hass und die Verfolgungen der phönizischen Prinzessin, die sein Israel verdirbt, verwirrt. Jahwe, Jahwe allein ist auch sein Schlachtruf, aber je nach dem Anwachsen des Abfalles muss auch dieser einen tieferen Sinn erhalten, muss sich nach der rein religiösen wie nach der sittlichen, sozialen, kulturellen Seite hin wirkungskräftig erweisen. Wohl taucht in uns manchmal eine Frage auf, wenn wir lesen, wie diese gewaltige, massive Persönlichkeit sich in ihrem Kampfe um des Volkes Seele erfolglos verzehrt, es ist die: versteht er denn die neue Zeit, sieht er, wo sein Hauptfeind steckt und kennt er das Mittel, den zu besiegen? Er scheint ersteren nur geahnt zu haben. Freilich, so können wieder *wir* vom Standpunkte späterer Entwickelung aus urteilen. Jener, der weltliche Geist im Gottesvolke, die innere Abwendung des Volkesherzens von Jahwe, war ja noch im Werden und Wachsen begriffen. Die Stunde, da dieser Feind Jahwe zum Kampfe auf Tod und Leben herausforderte, sollte noch kommen. Dann erst sandte Gott die Werkzeuge, die diesen ausfechten sollten. Doch schreiten wir zunächst in der geschichtlichen Entwickelung weiter.

3) Ganz vergeblich war des Elias Eifern um Jahwe nicht gewesen; eine immer mächtiger werdende Partei gegen die abgöttische Dynastie Omris hatte sich im Volke gebildet und diese erhält in dem Propheten Elisa einen sehr energischen Führer. Freilich zeigt sich gerade an diesem der schwache Punkt jener Reaktion,

sie sieht das Übel der Zeit immer noch, wenigstens in erster Linie, in einzelnen Persönlichkeiten, eben gerade in jener Dynastie, die den Baalsdienst protegiert, nicht in dem ganzen Zeitgeiste. So kommt es, dass Elisa ein Werkzeug der Reaktion bestellt, das zwar das Eifern gegen die Baale und für Jahwe zu seiner Lebensaufgabe macht, daneben aber ein sittliches Scheusal ist, das den inneren Niedergang Israels nur beschleunigen musste 2 Reg. 9 u. 10. Elisa war sich offenbar bewusst, dass das Verderben von oben ins Volk eingedrungen sei vgl. 3, 13; 6, 32; 9, 6, die Wurzel desselben aber, die der verderblichen Saat einen so guten Boden im Volke bereitet hatte, fand auch er nicht. Die Prophetie wäre, wenn sie auf seinen Bahnen weiter gegangen, in politische Agitation ausgeartet.

Im allgemeinen haben offenbar in jener Zeit die Propheten gute Tage gehabt. An vielen Stellen tauchen abgesonderte Wohnstätten derselben auf, an denen sie zwar kein rein mönchisches, aber doch ein von dem des Volkes abweichendes Leben führen 2 Reg. 2, 1, 3, 5; 6, 1 f. (vgl. auch das קָדוֹשׁ 4, 9).[1] Verheiratet durften sie sein bezw. bleiben 4, 1, aber die Führer müssen allen bisherigen Familienbanden entsagen 1 Reg. 19, 20. Ihre Anhänger im Volke unterstützen sie mit Gaben, die den Abgaben an das Heiligtum gleich gewertet werden 2 Reg. 4, 8 f., 42, auch 5, 22, daneben erwerben sie ihren Lebensunterhalt durch Ackerbau 4, 39. Auch jetzt noch lässt sich nicht irgendwie nachweisen, dass die Propheten durch ihre Lebensweise dem Volke ein höheres Lebensideal haben vorhalten wollen, dass sie das ganze Leben, Streben und Trachten jenes verworfen hätten.

---

[1]) Solche Prophetenstädte waren besonders Gilgal, Betel und Jericho. Dass letztere erst von Jehu wieder aufgebaut (befestigt) ist, wie Niebuhr I p. 332 vermutet, so dass jener der 1 Reg. 16, 34 erwähnte Chiel wäre, ist nicht unmöglich. Sicher aber ist bei dem Tode seiner 2 Söhne, den ihm dies kostet, nicht an ein Opfern (Künen: Einleit. p. 228) oder gar ein Einmauern in die Fundamente (Winckler: Gesch. p. 163) zu denken. Schon an dem בְּ pretii scheitert dies. Vielmehr findet die Stelle höchst einfach ihre Erklärung durch das מְשַׁכָּלֶת 2 Reg. 2, 19: das Klima bezw. Wasser dort ist ein so ungesundes, dass die Kinder daran sterben. Dies erklärt man aus einem alten Fluche Josuas Jos. 6, 26. Erst durch das Wohnen der Propheten dort ist er aufgehoben.

Vielmehr resultiert auch jetzt noch die Eigenart ihres Lebens aus dem Bestreben, sich ganz dem Dienste Jahwes 2 Reg. 4, 29, insbesondere dem Kampfe für ihn widmen zu können, sei es nun gegen äussere oder innere Feinde. Je intensiver dieser Kampf wurde, um so mehr regt sich auch wieder die Ekstase 1 Reg. 18, 46; 2 Reg. 3, 15. Aber die neue Zeit, den Unterschied gegen früher bemerken wir auch hier. Wohl kann der Prophet noch eine grosse Rolle spielen und tief in die Geschicke seines Volkes eingreifen 2 Reg. 3, 17 ff.; 4, 13; 6, 33; 9, 1 ff.; 13, 14 ff. Aber innerlich wird er, wenn er es mit seinem Berufe ernst nimmt, dem Volke fremder und fremder, er wird eine Figur, die in der Öffentlichkeit den Spott herausfordert 1 Reg. 22, 24, 27; 2 Reg. 2, 22 ff.; 9, 11; seine Intentionen befinden sich oft in konträrem Gegensatze zu denen des Volkes, ja auch seines eigenen natürlichen Herzens 8, 12. Er ist daher geradezu sprichwörtlich geworden: „Ein Narr ist der Prophet, verrückt der Geistesvolle“ Hos. 9, 7. Es ist offenbar auch nur ein fauler Friede, der während der Regierung Jehus zwischen Volk und Propheten besteht. Der Konflikt lag einmal vor und liess sich durch kein Paktieren beseitigen. Mochten jene auch momentan noch einmal von der Volksgunst getragen werden, entweder blieben sie ihrem Berufe als Jahwekämpfer treu und hatten damit bereits „einen anderen Geist“ als das Volk oder aber sie ergaben sich selbst dem weltlichen Geiste dieses, was dann aus ihnen wurde, werden wir unter 6) sehen.

4) Aber die Propheten waren es nicht allein, die den Kampf gegen die Baale zu führen hatten. Schulter an Schulter mit ihnen taucht eine andere Richtung auf, die demselben Ziele zustrebt, das Volk für Jahwe zurückzugewinnen, aber auf anderem Wege.[1]) Leider fliessen auch über sie wieder die Quellen verzweifelt dürftig. Als Jehu in Jesreel mit den Angehörigen und Anhängern des Hauses Ahabs aufgeräumt hat und sich zu demselben Zwecke nach Samarien begibt, da, so erzählt uns 2 Reg. 10, 15 ff., stiess er auf Jonadab, den Sohn Rekabs, der ihm ent-

---

[1]) Vgl. zum folgenden den vortrefflichen Aufsatz von Budde: Das nomadische Ideal in Israel i. d. Preussischen Jahrbüchern 1896 p. 57 ff.

gegenkam. Da grüsste er ihn und sprach zu ihm: „Bist du aufrichtig gegen mich gesinnt, wie ich gegen dich?“ Jonadab antwortete: Gewiss. Da sprach Jehu: „Wenn es denn so ist, so gib mir deine Hand.“ Da gab er seine Hand, und er liess ihn zu sich auf den Wagen steigen und sprach: „Komm mit mir, so sollst du deine Lust sehen an meinem Eifern für Jahwe.“ Wie gerne hörten wir mehr über diesen Mann, der dann dem nun folgenden Blutbade als Zeuge beigewohnt und sich an dem Triumphe Jahwes gefreut (v. 23), der offenbar damals als Parteigänger Jehus eine grosse Rolle im Volksleben gespielt hat!

Nun erfahren wir an anderer Stelle des Alten Testamentes 200 Jahre später noch etwas Näheres über ihn. Dem Jeremia wird aufgetragen, die Genossenschaft der Rekabiter, die sich beim Herannahen Nebukadnezars nach Jerusalem geflüchtet, aufzusuchen und ihren Gehorsam gegen die Satzungen ihres Ahnherrn dadurch auf die Probe zu stellen, dass er ihnen Wein zu trinken anbietet. Da antworteten sie: „Wir trinken keinen Wein, denn Jonadab, Sohn Rekabs, hat uns ein Verbot dieses Inhalts auferlegt: ihr dürft nicht Wein trinken, weder ihr noch eure Söhne für alle Zeiten. Auch Häuser sollt ihr nicht bauen und Saatfelder nicht bestellen und Weinberge nicht pflanzen und keine besitzen, sondern in Zelten sollt ihr wohnen, so lange ihr lebt, damit ihr lange Zeit in dem Lande am Leben bleibt, wo ihr euch als Fremdlinge aufhaltet“ 35, 6ff. Damit fällt nun allerdings ein ganz neues Licht auf die Wirksamkeit jenes Mannes. Sein Eifern für Jahwe hat einen viel tieferen Inhalt gehabt als das des Jehu, er hat versucht, durch eine praktische Reform sein Volk von dem Rande des Abgrundes, an dem er es schweben sah, zurückzureissen. Zwar hat er zunächst nur seinen Nachkommen diese Reform auferlegt, oder sagen wir besser gleich — denn das ist der Sinn des בית vgl. Benzinger: Archäologie p. 417 — er hat eine festabgeschlossene Gemeinschaft im Volke begründet, die seine Statuten inne halten sollte. Aber — mit Recht sagt Budde — das spricht nicht gegen ihre ideale Gemeingültigkeit; denn die Lehre einer jeden Sekte oder eines religiösen Ordens ist um so sicherer esoterisch, je fester sie von ihrer alleinseligmachenden Bedeutung überzeugt ist.

Und worin sah Jonadab nun das Mittel zur Rettung? Um es kurz zu sagen: in vollständiger Aufgabe der gesamten Kultur, wie sie sich nach der Besitznahme Kanaans ausgebildet, in Rückkehr zu dem Nomadenleben der Väter. Das Aufgeben der Verehrung der Baale allein half nach ihm nichts, er blickte tiefer, suchte, worin die tiefere Versuchung zu dem allgemeinen Abfalle lag, und fand sie in der Ansässigkeit, den neuen Lebensverhältnissen. Diese musste man fahren lassen, sich wieder als Fremdling fühlen, der kein bleibendes, dauerndes irdisches Gut kennt, wenn man den alten Gott wiederfinden wollte. Als weltflüchtig darf man dies Ideal nicht bezeichnen, denn dann würde er ja nicht als höchste Verheissung die eines langen Lebens im Lande gegeben haben, wohl aber als kulturflüchtig. Das also ist die eminente Bedeutung dieses Mannes, dass er geschichtlich nachweisbar der erste ist, der klar erkennt, auf dem Wege, den Israel mit seiner Kultur betreten, müsse es ins Verderben rennen, müsse es seinen Gott verlieren und der nun aus diesem religiösen Interesse heraus eine Reformation von Grund aus versucht. Er hat den Feind, den Elias wohl nur geahnt, die Verweltlichung, klar als den schlimmsten Feind Jahwes, als die eigentliche Wurzel des Baaldienstes erkannt. Er war der erste, der in den neuen Verhältnissen mit Bewusstsein im Gegensatze zum Volke ein neues Lebensideal aufstellte, freilich nur ein solches, welches er einer längst vergangenen Kulturstufe entnahm, das des Hirten und Fremdlings.

Auf dem Wege der Hypothese mag es uns wenigstens noch gelingen, das Bild dieses einzigartigen Mannes, bei dem wir wohl an den Römer Cato erinnert werden (vgl. Mommsen: Römische Geschichte I p. 867 ff.), in etwas zu ergänzen, besonders, was die Anregungen anbetrifft, die er genossen. a) Dass Jonadab von Hause aus selbst Hirt war, ist schon nach 2 Reg. 10, 12 sehr wahrscheinlich, das Haus Ekeds, die Hirten, hängen offenbar irgendwie mit ihm zusammen vgl. v. 15. Durch geschickte Kombination von 1 Chron. 2, 55 mit 1 Sam. 15, 6; Jud. 4, 11; 5, 24 hat man nun in neuerer Zeit noch wahrscheinlicher gemacht, dass ihm die Form seines Ideals schon von Hause aus nahe gelegen, indem er nämlich selbst durch Geburt zu den kenitischen Nomaden gehörte. Ja, man ist noch weiter gegangen, die enge Verbindung des Hirtenideals mit dem Jahweglauben bei ihm zu erklären, indem man darauf verwiesen, dass die Keniter die direkten Nachkommen Hobabs, des Schwagers Moses seien Jud. 1, 16; 4, 11; Num. 10, 29 ff. und Jahwe sogar früher als

Israel verehrt hätten Ex. 3; 18, 11 f. So sehr nun das letzte eine Hypothese ist, die nur mittels einer unhistorischen Methode aufgestellt werden kann (vgl. Heft I p. 66), so viel Ansprechendes und Wahrscheinliches haben die beiden ersten Punkte für sich. Freilich, sie allein erklären die Bestrebungen Jonadabs nicht; es gab damals immer noch Nomaden in Israel, besonders im Ostjordanlande, die gar nicht auf den Gedanken kamen, ihre Lebensweise anderen aufzudrängen. Und anderseits, diese verstand sich für die Angehörigen Jonadabs eigentlich von selbst, für diese bedurfte es keines solchen Statuts. Die Form desselben ist dem nomadischen Leben entnommen, woraus aber erklärt sich das Statut selbst?

b) Da werden wir nun zunächst an das erinnert, was wir unter 2) über den Elias hörten. In diesem Manne kam, wie wir fanden, zum erstenmal eine vollständige Abkehr von der dermaligen Kultur im Dienste Jahwes zum Ausdruck. Wenn wir nun etwa 10 Jahre nach dem Ende dieses Propheten, ja wahrscheinlich noch eher — denn nach 2 Reg. 10, 12 besteht die Genossenschaft schon vor der Erhebung Jehus —, den Jonadab demjenigen That und Realität verleihen sehen, was des Elias Persönlichkeit nur gepredigt hatte, ist es dann zu viel geschlossen, dass jener gerade durch diesen die ersten Anstösse zu seinem reformatorischen Wirken erhalten? Ich wage nicht, wie Grätz II. 1 p. 29, den Jonadab ohne weiteres als Schüler des Elias zu bezeichnen, auf Wahrscheinlichkeit aber kann das Anspruch machen.

c) Wir fanden, dass Elias wahrscheinlich ein Nasir gewesen. Es liegt infolgedessen die Frage sehr nahe, ob dasselbe nicht von Jonadab gilt. Das Bild von ihm, welches uns 2 Reg. 10 entgegentritt, passt vorzüglich dazu, auch sein Lebenselement ist das Eifern für Jahwe v. 16, an der entsetzlichen Niedermetzelung der Baalsverehrer hat er seine Freude v. 23—28. Wir haben aber noch ein gewichtigeres Argument für seinen Zusammenhang mit den Nasiräern, einen Schluss nämlich von der Wirkung auf die Ursache. Es ist von uns in A § 6 konstatiert, dass durch zwei wesentliche Punkte das Nasiräat in der Zeit des Amos sich von dem altisraelitischen unterscheidet, einmal dadurch, dass es jetzt freiwillig von Erwachsenen übernommen wurde und zweitens dadurch, dass die Geweihten keinen Wein zu berühren sich verpflichteten Am. 2, 12. Wenn nun gerade der Weinstock das Hauptsymbol des ansässigen Lebens ist Gen. 9, 20, wenn deswegen die Verpflichtung zur Enthaltung von diesem in dem Gelübde der Nasiräer wie der Rekabiter die Hauptrolle spielt, wenn endlich die unter Übernahme dieser Verpflichtung vollzogene Weihung jetzt in ausdrücklichem Gegensatz zur Weihung an die Baale stattfand Hos. 9, 10 b, ist es dann zu viel geschlossen, wenn wir in Jonadab einen Nasiräer sehen, der aber gerade als Schüler des Elias und im Gegensatz zum Baalsdienst und zur Baalskultur das ganze Nasiräat umgestaltete, indem er die nomadische Lebensweise, die er von Hause aus geführt wie einst die frommen Patriarchen, zum Statut für die Weihung machte? Positiv beweisen können wir es nicht. Ja, dass auch weiterhin Nasiräer und Rekabiten nicht vollständig zusammen gefallen,

scheint gerade aus Jer. 35 hervorzugehen, wo im Falle vollständiger Kongruenz das Nichtscheren des Haares erwähnt sein müsste, wo ausserdem nach v. 8 das Gelübde sich auch auf die Weiber und Töchter bezieht. Oder haben sich die Rekabiter im Laufe der 200 Jahre weiter entwickelt, verändert — ein Vergleich von v. 8 mit 6 und 7 möchte das nahe legen, ist das Nasiräat bald nach Amos weiter umgestaltet, wann ist dies aus einem lebenslänglichen ein zeitweises geworden, wie es uns Num. 6 entgegentritt? Das alles sind ungelöste, wenn nicht unlösbare Fragen. Sicher ist nur, dass die Umgestaltung des Nasiräats ebenso wie die kulturelle Reaktion Jonadabs aus der Ära Elias-Elisa stammte und dass beide denselben Zweck haben: Kampf für Jahwe gegen den Baal.

Erreicht hat Jonadab nicht, was er wollte; nur eine minimale Sekte herzustellen, ist ihm gelungen. Für ein Volk, das einmal zur Kultur erwacht, war sein Programm ja einfach undurchführbar, dasselbe konnte nur eine Sekte oder einen Orden zeitigen. Schon Jonadab selbst musste der Macht der Verhältnisse weichen: man stelle sich ihn, den Verfechter des freien Hirtenideals Hand in Hand mit dem Tyrannen Jehu arbeitend vor.[1]) Es sollte sich an ihm wieder nur die Erfahrung aller Geschichte bestätigen, dass eine künstliche Zurückschraubung äusserer Verhältnisse nie hilft, mag sie auch aus den edelsten Motiven hervorgegangen sein, dass das Rad der Geschichte über solche Reformationen erbarmungslos hinweggeht; der Funke, der aus dem Ambos sprühte, kann in diesen eben nicht wieder zurückkehren. Vorläufig war alles, was Jonadab bewirkte, nur, dass die innere Spaltung um so grösser wurde, dass neben dem Propheten nun auch der Nasiräer und Rekabit eine Gestalt wurde, an der das verweltlichte Volk Anstoss nahm, mit der es auch wohl seinen Spott trieb, war sie ihm doch ein lebendiges Memento, dass es selbst nicht auf rechtem Wege wandle Am. 2, 12. Aber den Strom der Verweltlichung aufzuhalten, der von allen Seiten hereinbrach, vermochte diese Sekte nicht. Als eine Kuriosität stand sie bald im öffentlichen Leben da. Und erst in einer weiteren, neuen Form, die aber

[1]) Dass 10, 15—17 und 10, 18—23 zwei verschiedene Versionen sind, ist mit Recht von Stade: Geschichte II p. 544 betont. Buchstäblich kann die zweite nicht historisch sein, da die Erscheinung Jonadabs neben Jehu die List dieses sogleich aufgedeckt hätte. Aber an dem Gemetzel wird sich jener beteiligt haben, das ist der beiden Versionen zu Grunde liegende gemeinsame Kern.

kaum noch etwas mit den ursprünglichen Zwecken: Kampf gegen Jahwes Feinde, Kampf gegen die kananitische Kultur zu thun hat, hat sich das Nasiräat durch den Zusammenbruch des Volkes hindurchgerettet und in dem Gesetze desselben Aufnahme gefunden.

5) Die Verweltlichung des Volkes schritt fort, und immer mehr vertiefte sich ihr gegenüber auch die Reaktion. Dass neben Propheten und Nasiräern sich noch andere Strömungen gegen jene aufgelehnt, wird uns allerdings, abgesehen von 1 Reg. 19, 18, in den dürftigen Quellen nicht ausdrücklich berichtet, wir können es aber wenigstens noch an einem Punkte aus der Litteratur erschliessen, die dieser Ära entstammt. Schon die Quelle des Elohisten (E), die wir A § 2 mit ziemlicher Sicherheit in die Zeit König Salomos versetzten, zeigt uns den Niederschlag der neuen Zeit. Was zur Zeit der Komposition des Jahwisten (J) noch unnötig war, eine auch noch in den Erzählungen wiederholte Warnung anderen Göttern neben Jahwe zu dienen (hier genügte das eine Grundgebot Ex. 20, 3 bezw. 34, 14), finden wir in jener Quelle mehrfach Gen. 35, 2 ff.; Num. 25, 1 ff.; Jos. 24, 2 ff. (vgl. auch Gen. 22, 1 ff.?). Die Kreise, denen diese ihre Entstehung verdankt, müssen also in derselben Richtung gearbeitet haben, wie der Prophet Ahia von Silo, ihre Idealgestalt ist denn auch der Prophet Gen. 20, 7, 17; Ex. 15, 20; Num. 11; 12, sie stellen noch die religiöse Reaktion in ihrer einfachsten Gestalt dar.

Indes, auch der weitere Fortschritt der Zeiten macht sich in der historischen Litteratur bemerkbar. In den Samuelisbüchern findet sich eine Geschichtsquelle, die, wie mir scheint, mit vollster Sicherheit in die Zeit nach Salomo, aber noch vor das Auftreten der Schriftpropheten [1]) gesetzt werden muss. In dieser schaut

---

[1]) Dass wir in den Samuelisbüchern, abgesehen von deuteronomistischen Einschüben, wirklich eine ältere und eine jüngere Quelle zu unterscheiden haben, braucht heutzutage nicht erst erwiesen zu werden. Vgl. Köhler: II p. 191—194; Kittel: II p. 22—45; Budde: Die Bücher Richter und Samuelis u. a. Um so umstrittener ist die Datierung der letzteren. Der Versuch, dieselbe mit der deuteronomistischen Überarbeitung zu identifizieren, ist hinlänglich durch die Arbeiten Kittels, Cornills und Buddes widerlegt. Wenn neuer-

der Verfasser mit Seherblick zurück in die Geschichte seines Volkes, und auf Grund der Entwickelung derselben ergibt sich ihm eine ganz neue Perspektive. Ihm eröffnet sich die Erkenntnis, die wir weder bei Ahia, noch bei Elias und Elisa, noch bei Jonadab nachweisen konnten: nicht dieser oder jener einzelne König, nicht diese oder jene Dynastie trägt die Schuld an dem allgemeinen Niedergange, der erste Schritt, auf dem das Volk sich jetzt befindet, der reissend bergab führt, ist vielmehr damals gethan, als das Volk sich einen König wählte. Über diesen Vorgang bildet sich im Unterschied von 1 Sam. 9; 10, 1—16 eine ganz neue Version heraus: Samuel, der Prophet, ist über das Ansinnen des Volkes, einen König zu haben, entrüstet gewesen. Sofort hat er jenem die schlimmen Folgen, die das Königtum mit sich bringt und die man nun zum Teile am eigenen Körper erfahren, vorgeführt: Söhne, Töchter, Äcker und Vieh werden in den Dienst des Despoten gestellt werden, die vormals Freien werden Knechte 8, 10—17. Aber der Bericht blickt noch tiefer. Er erkennt in dem Wege, der damals beschritten, einen Abfall von Gott und Religion: „Mich haben sie verworfen, dass

---

dings Bertholet (Verfassungsentwurf des Hesekiel p. 25) zwecks nachdeuteronomischer Ansetzung auf die Stellung der Quelle zum Königtum im Gegensatz zu Num. 23, 21 (E) verweist, so sei dagegen nur bemerkt, dass — abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, Num. 23 u. 24 seien erst im 7. Jahrhundert entstanden vgl. A. § 2 — man doch nimmermehr die Möglichkeit leugnen kann, dass je nach dem Wechsel der Ereignisse und Persönlichkeiten in einem und demselben Jahrzehnt zwei so verschiedene Stimmen erschollen sind. Die herrschende Meinung ist jetzt die, die Quelle (SS) falle in die Zeit Hoseas. Dagegen muss ich nun, wie schon Heft I p. 29, erklären, dass offenkundig Hos. 13, 10 schon aus 1 Sam 8, 5, 6 entlehnt. Ich füge hier ein zweites Argument hinzu. Thatsächlich hat ein solcher Despotismus, wie er 1 Sam. 8 geschildert, in Israel ja nie existiert. Er ist viel mehr eine zwar auf gewisse Erfahrungen begründete Ahnung kommender Bedrückung als eine Schilderung vergangener. Jene wird aber um so leichter erklärlich, je weiter wir in der Geschichte zurückgehen. Dass von dem Königtum, welches die Zeitgenossen Hoseas kannten, solche Gefahren nicht ausgehen konnten, wusste man nur zu gut; dieses zeitigte ganz andere Früchte, Palastrevolutionen, innere und äussere Kriege vgl. Hos. 7. Dagegen mussten die Regierungsmassregeln eines Ahab oder vollends die eines Salomo derartige Befürchtungen, wie sie 1 Sam. 8, 10—17 ausgesprochen sind, wachrufen.

ich nicht länger König über sie sein soll" v. 7. Israel ist so ein Volk wie die anderen geworden v. 20. Da haben wir zum erstenmal nackt die Thatsache ausgesprochen, die die Wurzel alles Übels ist, an dem Israel krankt: es ist im Laufe seiner Geschichte verweltlicht.

Ob und inwieweit der oder die Verfasser hieraus reformatorische Konsequenzen gezogen, wir wissen es nicht. Die Ansicht ist wohl die: Jahwe hat nun einmal das Königtum in seinem Zorne gegeben, dabei muss es bleiben, man muss die Folgen der einstmaligen Volkssünde geduldig tragen. Aber dass diese Strömung nun nicht in jener Institution allein des Übels Kern gesehen, sondern noch tiefer geblickt, erhellt besonders aus 1 Sam. 17. Wenn hier David dem Philister versichert, er werde ihn töten, damit die ganze Versammlung erkennen solle, dass Jahwe nicht durch Schwert und Speer Rettung schaffe, so wird dies offenbar im Hinblick auf die eigene Zeit gesagt, in der das Volk fast grundsätzlich über diesen Waffen Jahwe als Geber des Sieges vergass.[1]) So will der Bericht auch hier von den Gaben zu dem Geber zurückrufen.

---

[1]) Um Missverständnissen vorzubeugen, bemerke ich, dass meine Ansicht nicht die ist, die Erzählung von dem Kampfe Davids mit Goliath sei von SS erst ad hoc erfunden. Der Knabe, der kühn im Vertrauen auf seinen Gott, wie er einst Löwen und Bären erschlug, nun den Riesen mit seiner Schleuder tötet, war sicher eine Figur, an der sich schon die salomonische Zeit freute vgl. 1 Sam. 21, 10. Aber die Form des Berichtes 1 Sam. 17 stammt von SS, derselbe erhält hier eine ausgesprochene Tendenz, eine Moral (v. 46 f.). Das Verhältnis der Erzählung zu 2 Sam. 21, 19 vgl. 1 Chron. 20, 5 ist bis auf den heutigen Tag nicht befriedigend festgestellt. Ich bin überzeugt, dass Böttchers eingehend motivierte Vermutung (Neue kritische Ährenlese 402), Elchanan sei der ursprüngliche Name Davids (vgl. zu diesem Nestle: Israelit. Eigennamen p. 70 Anm.), sehr mit Unrecht von Thenius gleich totgemacht ist. Nur eine Achillesferse hatte die Position jenes, er hatte nicht klar erkannt, dass der Grundstock von 2 Sam. 23, 24—39 sich unmittelbar an 1 Sam. 14, 52 anlehnt, dass weiter 2 Sam. 21, 15—22 und 23, 8—23 dem Kerne nach ebenfalls in die Regierungszeit Sauls fallen und Illustrationen zu 1 Sam. 18, 7, 27, 30 sind, während sie in die Situation von 2 Sam. 5, 17—25 nicht hineinpassen. Die einzige Stelle, an der David als König erscheint 2 Sam. 21, 17, ist offenkundig mit 8, 1, 3, 8, 13; 12, 28 ff. unverträglich, sie stammt erst aus der Zeit nach 18, 3. Wie soll weiter Asahel 23, 24, der schon 2, 23 fiel,

6) Aber durch alle diese Strömungen wurde das Übel nicht gehoben, es frass weiter im Volke und nahm mehr und mehr von dem Ganzen Besitz. Nach den harten Syrerkriegen kamen besonders glückliche Zeiten, unter der Regierung Jerobeams II. schien vollständig der alte Glanz der david-salomonischen Zeit zurückzukehren. Indessen das beschleunigte nur die religiös-sittliche Zersetzung. Nun waren die Früchte reif, die zwei Jahrhunderte der Weltliebe, der Gewalt und Selbstsucht gezeitigt, der religiöse Indifferentismus und der sittliche Materialismus hatten sich die Herrschaft im öffentlichen Leben erworben, von neuem schwand dem Haufen jeder Unterschied zwischen Jahwe und den anderen Göttern. Da aber, da das Volk als Ganzes auf dem Spiele stand, liess Gott Retter erstehen, Rüstzeuge seines Willens, wie sie kein anderes Volk der Erde aufzuweisen hat, es sind die sogen. Schriftpropheten. Nicht mehr nur hie und da einmal, von Fall zu Fall traten sie in die Öffentlichkeit, nicht mehr kurieren sie an einzelnen kranken Organen des Volkskörpers herum, kaum noch haben sie eine Minorität des Volkes hinter sich. Nein, ihr ganzes Volk ist verloren, deshalb müssen sie suchen, auf das Ganze einzuwirken, das geht nur mittels der Schrift. Ein Sturm braust über die Volksanschauungen dahin, im Nordreich hört man's zuerst, im Südreich wird es aufgenommen, aller Orten erschallt das Wehe über den auf ganz falsche Bahnen gekommenen Haufen. Lauter als das Gelärme der Zechenden in den Palästen Samariens, als die jauchzenden Loblieder in Bethel erschallen die Totenklagen: „Gefallen ist, nicht steht wieder auf die Jungfrau Israel.“ Trotz der ganz verschiedenen individuellen Beanlagung und Ausprägung, es ist im letzten

zu gleicher Zeit mit Leuten aus Ganzisrael zur Leibwache Davids gehört haben? Vgl. auch 23, 23 b mit 1 Sam. 22, 14. Natürlich mussten die Verzeichnisse, als sie an ihre jetzige Stelle gesetzt wurden, mancherlei Umgestaltung bezw. Ergänzung erfahren z. B. 23, 23, 34. Ich denke indessen, wir werden nach dem Gesagten allen Grund haben, den Kern von 1 Sam. 17 für historisch zu halten. Die Tötung Goliaths ist wirklich der Wendepunkt geworden, durch den aus dem tapferen, aber geringen 18, 18, 23 Elchanan David, der Liebling Jahwes und des Volkes, zugleich aber ein von Saul beneideter wurde.

Grunde eine und dieselbe Predigt, die nun alle wahren Propheten bis zum babylonischen Exil verkünden. Es entspinnt sich ein Kampf auf Tod und Leben mit der auf allen Gebieten sich geltend machenden Verweltlichung, unterliegend siegen die Propheten und durch ihre Reaktion wird Israels Religion für die Menschheit gerettet.

Viel ist in unserer Zeit darüber debattiert, inwieweit diese Schriftpropheten von den vorausgehenden Strömungen abhängig und bestimmt sind, inwieweit sie über dieselben hinausgehen und Neues bringen. Wir haben hier nicht über das Wesen des Schriftprophetismus im allgemeinen zu handeln, nur die Stellung und Bedeutung desselben hinsichtlich des uns beschäftigenden Problems haben wir zu fixieren. Der älteste Prophet, dessen Schriften auf uns gekommen, ist höchst wahrscheinlich Amos. Bei ihm müssten wir also in erster Linie hoffen, einen Schlüssel des Rätsels zu finden, woher die ganze schriftprophetische Reaktion in ihrer Eigenart stammt. Nun hat man nicht mit Unrecht darauf verwiesen, dass er nach 7, 14 vgl. 1, 1 ein Hirt war, also ein Nomadenleben führte. Und dass das Nomadentum, die ursprünglichste Form des Lebens Israels sich in besonders schroffem Gegensatze zu der ganzen dermaligen Kultur bewegen musste, haben wir soeben unter 4) gesehen. Ja, man hat Amos in unmittelbaren Zusammenhang mit den Rekabiten bringen (auf Grund von 1 Chron. 2, 24; 4, 5 vgl. Smith: The prophets p. 396 f.) und daraus zum Teile seine scharfe Polemik gegen die ganze dermalige Auffassung des Volkes von Glück und Wohlergehen erklären wollen. Möglich, wennschon unsicher, ist auch das letztere.[1] Doch sicher reichen alle solche Erklärungen nicht annähernd aus, den Kernpunkt der Sache berühren sie gar nicht.

---

[1]) Dafür spricht noch: a) sein Interesse für die Nasiräer 2, 11 f.; b) seine besondere Polemik gegen das Weintrinken 2, 8; 4, 1; 6, 6 (ist ihm nach 2, 8 jeder Wein Strafwein vgl. 3, 9, weil durch die Kultur erworben, wie jede Wage eine trügerische 8, 5?); c) seine besondere Animosität gegen feste Häuser, wie wir sie sonst bei keinem Propheten finden 1, 4, 7, 10, 12, 14; 2, 2, 5; 3, 9, 10, 11, 15; 6, 8; 8, 3. Auch das סֻכַּת 9, 11 erhielte so ein neues Licht, von einem Hause oder Palästen Davids will er nicht reden. Übrigens wäre dies dann noch ein besonderer Beweis für die Authentie des Verses.

Denn Nachwirkungen jenes rekabitischen Ideals lassen sich, wie wir in § 4 sehen werden, zwar bei mehreren Schriftpropheten konstatieren, doch befinden sich diese weit eher im Gegensatze zu ihm als in Übereinstimmung mit ihm, biegen es vielmehr ganz um (vgl. Am. 9, 13 f.). Ebenso zeigen sie sich stellenweise von der 1 Sam. 8 ausgesprochenen Auffassung des Königtums beeinflusst, wissen demselben aber auch eine ganz neue Seite abzugewinnen. Und ähnlich steht es mit ihrem Verhältnis zu den vorausgehenden Propheten. Ein enges Band verknüpft sie mit diesen, denselben heiligen Gott wie diese verkünden, für seine alten Ordnungen und Gebote kämpfen wollen auch sie, sind Werkzeuge in seiner Hand wie jene, und insofern fühlen sie sich solidarisch mit ihnen verbunden Am. 2, 11; 3, 7; Hos. 6, 5; 9, 7 f.; 12, 10, 11, 14. Warum stellt denn Amos doch so energisch in Abrede, dass er Prophet oder Prophetenjünger sei und schneidet so doch wieder das Band zwischen sich und ihnen entzwei 7, 14?

Der Grund ist nach dem Kontexte ganz offenkundig. Diese Propheten, eine abgeschlossene Kaste wie Nasiräer und Rekabiten, hatten in ihrer Absicht, das Volk zu bessern, für Jahwe zu gewinnen, eine Bahn beschritten, die Amos gerade nicht gehen will. Sie waren zu dem Zwecke politische und soziale Agitatoren, eine Partei im Volke geworden, hatten ausserdem einen Beruf, Gewerbe und Quelle des Lebensunterhaltes aus ihrer Prophetie, zu der sie zunftmässig erzogen wurden, gemacht. Amasja kennt das gar nicht anders und findet nichts darin. Nur „zu stark“ dürfen die Reden nicht werden und irdische Interessen, hier die des Königs, schädigen v. 10—12. Geschieht das doch, dann bestellt man das Wort Gottes bei ihnen ab, wie eine zuvor bei einem Handwerker bestellte Ware oder aber man zwingt die Propheten durch Drohungen bezw. Verweigerung des Lebensunterhaltes zu schweigen 2, 12; Hos. 9, 8. Und meistens wird man damit bei ihnen Erfolg gehabt haben. Dass man sie so beurteilte wie Amasja, dahin konnte es bei den Schülern eines Elisa gar leicht kommen, auch sie waren grösstenteils verweltlicht, das ist die Gefahr, die jedem religiösen Orden droht. Der prophetische hat sich zum guten Teile von diesem welt-

lichen Geiste bis zum babylonischen Exil hin nicht mehr emanzipieren können, Macht, Ehre, Wohlleben, die Güter und Ziele der Menge erfüllten sein Denken wie das der Priesterschaft Hos. 4 vgl. Micha 2, 11; 3, 5; Zeph. 3, 4; Jer. 23, 14; 29, 21—32. Was aber bei jener noch verzeihlicher, das wurde bei Priestern und Propheten um so verächtlicher, weil es im innersten Gegensatze zu der ursprünglichen Tendenz dieser Genossenschaften stand. Gerade in allen diesen Beziehungen befinden sich Amos und mit ihm alle späteren Schriftpropheten in tiefstem Gegensatze zu dem Prophetenstande, wie sie ihn vorfinden. Wie sie keine abgegrenzte Partei im Volke, keine Sekte bilden, aus ihrem Verkündigen des Wortes Gottes keinen Beruf machen wollen gleich dem der anderen irdischen Berufe (בּוֹקֵר will Amos 7, 14 bleiben), so kämpfen sie auch nicht für oder gegen Wertschätzung der irdischen Güter an sich, nicht gegen die Verhältnisse, Lebensbedingungen und Institutionen, wie sie sich allmählich geschichtlich herausgebildet, sondern gegen die Wurzel des ganzen Übels, die Stellung des menschlichen Herzens zu jenen. D i e s, das Herz des ganzen Volkes, wollen sie herumholen zu Gott. Wie ihre Thätigkeit unmittelbar aus Gott kommt, keine zunftmässig erlernte ist, so ist sie auch eine rein sittlich-religiöse, keine kulturell-reaktionäre oder sozial-reformatorische.

Fragen wir also, woher dieser Kernpunkt in der Predigt der Schriftpropheten stammt, so werden wir nur in Übereinstimmung mit ihrem Selbstzeugnis urteilen können: aus unmittelbarer Offenbarung Gottes (Am. 3, 8; 7, 15), der nun, da die Zeit gekommen, sich eben solche Organe wählte, wie die Zeit sie forderte, der in ihr Herz und Leben hineingriff und ihnen, während äusserlich dem Volke die Sonne des Glückes lachte, die Gewissheit gab: mit diesem Israel, dem verweltlichten, dem Israel *κατὰ σάρκα* ist's zu Ende. Das war die Stimme, die sie vernahmen in der Stille der Wüste, in privaten Erlebnissen, im Lärmen des Lebens auf den Gassen und bei den Festen, in der Vision. Und fragen wir weiter, wie sich ihnen diese Offenbarung psychologisch vermittelte, so können wir nur urteilen: durch neue Entfachung des alten durch Mose geoffenbarten Glaubens, durch Zurückgehen auf die von den Vätern über-

kommene Religion und rücksichtslose Durchführung der Gedanken derselben in den neuen Verhältnissen, insbesondere des Grundgedankens: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig. Daran gemessen hatte Israel seine Existenzberechtigung verwirkt, es war ein Volk wie die Völker geworden (Hos. 1, 9; 9, 1; Amos 7—8, 3).[1] So allein erklärt sich die Doppelseitigkeit in der Erscheinung der Propheten, dass nämlich einmal alles in ihrer Predigt neu, unmittelbar aus Gott ist, dass sie nirgends auf menschliche Lehrer verweisen, sondern sich ihre volle Selbständigkeit allen scheinbaren Vorläufern gegenüber wahren, dass sie dann aber doch an keiner einzigen Stelle Neues, sondern nur Altes zu sagen behaupten.

Sie haben keine neue Religion, keinen neuen Glauben gebracht. Sie standen voll und ganz in der altväterlichen Religion. Aber voll göttlichen Geistes wie wenige zuvor fassten sie das Übel, das am Volkesganzen frass und sich nun erst in seinem ganzen Umfange offenbarte, mit prophetischem Blicke überall an der Wurzel, erkannten das tiefste Motiv des שֶׁבֶר יוֹסֵף und, indem

[1]) Schon diese einzige Stelle scheint mir die Richtigkeit meiner Auffassung zu erweisen. Hier lässt uns Amos einen Blick in das Werden seiner Predigt thun. Zunächst drohen dem Volke Heuschreckenplagen, dann Dürre, beidemale lässt sich Jahwe durch das „Vergib doch“ des Propheten umstimmen, die Strafe für die Sünde wird noch aufgeschoben. Dann erst kommt die Androhung der Vernichtung durch den Feind. Damit, meine ich, ist sicher erwiesen, dass dem Amos die Erkenntnis des totalen Abfalles Israels das Prius ist, es liegt ein Schaden Josephs, ein entsetzlicher Notstand vor, dem so oder so abgeholfen werden muss 6, 6 vgl. Jer. 6, 14. Erst aus diesem ergibt sich allmählich das Bewusstsein des Unterganges durch Assur vgl. 4, 6—12. Nur, weil es manchem Gelehrten heutzutage ein Dogma ist: „Jahwe konnte nach herkömmlichem Glauben sein Volk strafen, aber nicht vernichten“, und man deswegen die Gewissheit, Jahwe werde Israel durch die Assyrer zerstören, zu dem Prius in der Offenbarung machen muss, deutet man jene Stelle dahin, dass hinter Heuschrecken und Dürre von vornherein die Assyrer steckten (vgl. Smend: Relg. p. 164). Wie besonders das letzte möglich sein soll, ist mir unklar. Im übrigen will ich hier nicht auf die Frage zurückkommen, die von mir eingehend in Heft 1 behandelt, ob nämlich der Gedanke an eine Zerstörung Israels und damit zugleich der ethische Monotheismus erst neu von den Schriftpropheten gebracht. Ich habe oben nur ganz kurz meine eigene Anschauung skizziert.

sie auf den Quellpunkt der Religion, nicht aber der Kultur, zurückgingen, wussten sie das einzige und radikale Heilmittel gegen die Verweltlichung anzugeben, das שׁוּב אֶל יהוה Amos 4, 6 ff., Herzensbekehrung. Nicht mit neuen Theorien von Gütern und Übeln, von Verhältnissen und Gestaltungen des Lebens setzten sie ein, sondern hielten nur die altisraelitischen Auffassungen in den neuen Verhältnissen aufrecht. Aber freilich ergaben sich dann in dem Kampfe allmählich auch neue Gesichtspunkte betreffs jener, es bildete sich das Bewusstsein rein religiöser Güter, eines unmittelbar religiösen Lebens und ein den neuen Verhältnissen angemessenes Lebensideal, durchführbar nicht nur von einer Sekte, sondern anzustreben von jedermann. Indem wir diesen Entwickelungsprozess verfolgen, haben wir also zunächst der Propheten Reaktion gegen die vulgäre Auffassung der natürlichen Güter des Lebens zu charakterisieren.

Zwar brauche ich wohl kaum zu fürchten, dass die „neuen" Ausführungen Wincklers über diesen Punkt vielen Beifall finden werden. Indessen, da er gerade eine These, die in schroffstem Gegensatz zu dem von uns Behaupteten steht, aufgestellt, so dürfen wir sie doch wohl nicht ganz übergehen. Er meint nämlich, dass Amos gerade ein politisch-religiöser Agitator gewesen sei, dass er im Nordreiche gewirkt habe als Abgesandter des Königs Ahas, der jenes für sich und den Jahwismus zurückgewinnen und so das alte Davidreich wiederherstellen wollte (Geschichte p. 92—95). Diese Datierung kann nun zunächst natürlich nur erreicht werden, wenn man die Zeitangabe 1, 1, die Erzählung 7, 10—17 (7, 9 ist wohl übersehen) und die tadelnden Worte über Juda 2, 4 f.; 6, 1 glatt streicht und sich dann nach „inneren Gründen" umsieht. Winckler findet zwei: 1) 3, 12 führt das „die da sitzen in Samaria in der Ecke des Lagers und in Damaskus in . . . . des Ruhebettes" auf die Zeit der Feindseligkeiten von Rezin und Pekach gegen Ahas, denn Samarien und Damaskus werden bedroht. Das passt nimmermehr in die Regierung Jerobeams, der mit Damaskus im Kriege lag. — Ich sehe davon ab, dass kein Mensch, auch Winckler nicht, bei der Korruption des Textes sicher wissen kann, ob דְּמֶשֶׁק hier wirklich Damask bedeutet,[1]) muss aber betonen: a) Subjekt

[1]) Das Wahrscheinlichste ist mir immer noch die Vermutung Wellhausens, dass in dem בִּדְמֶשֶׁק das Parallelwort zu בִּפְאַת steckt und also Bezeichnung eines Teiles des Ruhebettes ist, den wir nicht mehr kennen. Ob doch ein über das Kopfende gespannter Teppich Prov. 7, 16 oder ein Rückenpolster, das wissen wir nicht. Jedenfalls nimmt Amos auch an dieser Neuerung Anstoss vgl. 6, 4. Sicher ist dann das בְּשֹׁמְרוֹן erst zu einer Zeit eingeschoben, da man das בִּדְמֶשֶׁק schon missverstand.

sind auch hier auf jeden Fall die בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. b) Es wäre die merkwürdigste Art der Drohung, dass, während die verbündeten Heere gegen Jerusalem vorrücken, gerade diese nicht berücksichtigt werden, wohl aber, die daheim auf ihren Lagern geblieben. 2) 3, 9, meint Winckler, muss mit LXX Assur statt Asdod gelesen werden. Die Könige von Assur und Ägypten sollen kommen und der Tyrannei in Samarien ein Ende machen. Das passt wieder nur in die Zeit Tiglat-Pilesers. — Dagegen ist zu bemerken, dass auch der scharfsinnigste Exeget nicht aus 3, 9 herauslesen kann, dass diese Mächte der Tyrannei in Samarien ein Ende machen sollen, sie sind vielmehr nur als Zuschauer und Zeugen gedacht. Vgl. v. 13. Das sind die positiven Gründe Wincklers. Nun bitte ich, die Prophetie des Amos auf seine Hypothese hin durchzulesen. Man wird sich des Lächelns nicht erwehren können: das ein vom Könige aus Juda gesandter Agitator! Zum mindesten hätte er ja das, was er eigentlich sollte, mit keinem Worte berührt — aber das war gerade geschickt — nein, er hätte dem geradezu entgegengewirkt 6. 1—7, und das war ungeschickt. Nur zwei bestimmte Gründe gegen Winckler: 1) Es kann wohl keiner leugnen, dass, während Amos sprach, Friedenszeit war 2, 6 ff.; 4, 1, 4 ff.; 5, 18 ff.; 6, 1 ff.; 8, 5 ff., nur nahe bevor steht ein Krieg nach des Amos Dafürhalten. 2) Was in aller Welt soll in diesem Falle die Einleitung 1, 2—2, 8? Warum wird gerade hier mit keinem Worte erwähnt, was Damask vorhat (1, 3—5 gerade eine Befehdung Israels!) und was Israel 2, 6—8? Ich glaube deswegen zu dem Urteile berechtigt zu sein, dass wir es hier nicht mit einer wissenschaftlich begründeten Hypothese, sondern mit einem unhaltbaren Einfalle zu thun haben. Nur eine Bemerkung ist mir auch wieder bei Winckler p. 93 interessant gewesen: „Wie hätte man zwischen 760—50 mit Assyrien (auf das Amos allerdings sicher überall anspielt) drohen können gerade in der Zeit von dessen grösster Ohnmacht?“ Ja, wie erklärt sich das? Wie?

§ 4. Die Polemik der Schriftpropheten gegen die Verweltlichung des Volkes.

Wenn man von Elias und Elisa, von Rekabiten und Nasiräern herkommt, wenn man sieht, wie die Schriftpropheten durch viele Fäden mit diesen verbunden sind, in dem einen sie aber noch weit übertreffen, dass nämlich Untergang des ganzen dermaligen Volksbestandes das Hauptthema ihrer Predigten bildet, so würde man sich zunächst gar nicht wundern, wenn uns in ihnen kulturfeindliche, weltflüchtige Leute entgegenträten, die für den höheren Kranz Gottes Diener zu sein dies arme Leben

ganz opferten. Und bei einem flüchtigen Blicke auf ihre Schriften erscheint es nun wirklich, als ob sie gegen die natürlichen Güter des Lebens als solche geeifert, als ob sie wenigstens einige derselben schlechthin verworfen, als ob sie die äusseren Verhältnisse und Formen, welche das dermalige Leben des Volkes angenommen, für unhaltbar und für Quelle des ganzen Ruins gehalten hätten.

Es scheint, als ob Amos voreingenommen sei gegen Krieger und Bogenschützen überhaupt 2, 14 f., gegen feste Wohnsitze, die אַרְמְנוֹת 6, 8, zum mindesten gegen Winter-, Sommer- und mit Elfenbein ausgelegte Häuser 3, 15, gegen Freuden und Feste 8, 10, gegen schöne Jungfrauen und kriegstüchtige Männer 8, 13. So macht's den Eindruck, als ob er allem, worin sich in seiner Zeit die Kultur äusserte, den Fehdehandschuh hingeworfen, als ob er in jeden Becher irdischer Freude seine Wermutstropfen mischen müsse. Der weiche Hosea wird hart, wenn er auf die Hyperkultur seines Landes zu sprechen kommt. Es scheint, als ob er Kriegsführung schlechthin verwirft 1, 7; 2, 20; 14, 4, das Königtum desgleichen 1, 4; 13, 10 f., als ob er laute Freude mit heidnischem Wesen identifiziere 9, 1, ja, als ob er das Heil in einer Rückkehr zum nomadischen Leben gesehen habe 2, 16; 12, 10. Ebenso könnte man wohl, wenn man nur Jes. 2 liest, auf den Gedanken kommen, dieser habe kulturfeindlich der ganzen Entwickelung seines Volkes gegenübergestanden; verächtlich stellt er das Vollwerden des Landes von Silber, Gold und Rossen in Parallele zu dem Vollwerden von Götzen 2, 7 f., eifert gegen alle hohen Bauten 2, 15, gegen den Schmuck der Weiber 3, 18 ff. Den leitenden Ständen hat insbesondere Micha den Krieg erklärt, er guckt ihnen in die Töpfe hinein und missgönnt ihnen, was er darin findet, er scheint Demokrat vom reinsten Wasser zu sein Kap. 3; 1, 5 b scheint aus ihm der Bauer zu sprechen, der die Wurzel alles Unheils in den Grossstädten sieht. Den Krieg verwirft auch er 4, 3, stellt Rosse und Wagen mit Zauberei zusammen 5, 9—13. Zephanja opponiert der gesamten Kaufmannschaft, allen, die sich mit Geld schleppen 1, 11, ärgert sich über befestigte Städte und hohe Zinnen 1, 16, ja, nach 3, 13 scheint er sich das Israel der Zukunft auch wieder als ein Hirtenvolk zu denken. So nimmt es uns denn nicht

wunder, dass Jeremia sich zu den Rekabiten hingezogen fühlt 35, 1 ff., dass auch er stellenweise das künftige Volksleben als eine Rückkehr zum Hirtenleben hinstellt 33, 12 f., dass er weltflüchtig jeder irdischen Freude feind zu sein scheint 15, 17; 16, 8, ja, dass er in einzelnen Momenten seines Lebens gänzlich dem Pessimismus verfallen ist und sein eigenes Leben verflucht 15, 10; 20, 14. Ezechiel endlich weiss die erbeuteten Kriegswaffen zu nichts Besserem vorzuschlagen als zu Brennmaterial 39, 10, den Wein, das Symbol des Kulturlebens erwähnt er bei den Opfern der Zukunft nicht, verbietet den amtierenden Priestern denselben vielmehr 44, 21, lässt auch kein Gold beim Zukunftstempel verwenden.

So kann es uns denn kaum wundernehmen, wenn man so oft teils die Propheten in die Kategorie der sozialen Reformatoren aufgenommen, teils, indem man diesen Massstab anlegte, sie als Idealisten bezeichnet hat, die die Wirklichkeit nicht verstanden, teils in ihnen einfach die politisch Konservativen sah, die allem Neuen und Ausländischen abhold, teils endlich sie als Finsterlinge, Kulturfeinde, Weltflüchtige bezeichnet hat. Und ist gegenwärtig in der Wissenschaft wohl auch allgemein anerkannt, dass dies alles total unrichtig, dass die Propheten ebensowenig daran gedacht haben, die sozialen und kulturellen Verhältnisse wie den Kultus ihres Volkes zu reformieren, sondern von rein religiös-sittlichen Gesichtspunkten aus einfach das ganze Leben ihres Volkes beurteilt und demselben Untergang verkündet haben, da es als zu leicht befunden, so liegt doch auch heute noch die Gefahr immer nahe, dass man annimmt, dieselben seien von diesen Gesichtspunkten gar häufig abgekommen. Man statuiert, sie seien mehrfach in eine Opposition hineingeraten, die zwar ihren eignen Prämissen nicht entsprochen, doch aber faktisch sei, dass infolgedessen ein Hauch der Weltflucht über allen ihren Reden ausgebreitet sei, der vom Standpunkte wahrer Religiosität aus sehr der Korrektur bedürfe. Indessen auch alle derartigen Behauptungen halten nicht Stich.

Thatsächlich richtet sich — das wird unsere ganze folgende Untersuchung zeigen — die Polemik der Propheten nie gegen die Güter und Verhältnisse an sich, fast überall geben sie ganz

deutlich an, weswegen und unter welchen Gesichtspunkten nur sie jenen feindlich gegenüberstehen. Und daher müssen, wo das nicht geschieht, solche Stellen nach Analogie derer erklärt werden, die uns einen offenen Einblick in die Gedankenwelt der Propheten gestatten. Wir haben nun in § 2 gefunden, dass auf dreifachem Wege das Volksgros durch seine Stellung zu den natürlichen Gütern des Lebens dahin gekommen war, der Väterreligion, Jahwe untreu zu werden. Und dementsprechend musste auch die Polemik der Propheten aus dreifachem Grunde hervorgehen, eine dreifache sein.[1])

---

[1]) Wenn wir im folgenden der Propheten Stellung charakterisieren wollen, so müssen wir ein kurzes Wort über unsere Quellen vorausschicken. Erschwert ist auch hier die Arbeit dadurch, dass volle Übereinstimmung hinsichtlich der kritischen Probleme auf absehbare Zeit kaum erzielt werden wird. Betreffs einzelner Propheten wie des Obadja und Joel und einzelner Perikopen aus dem Jesaja- und Jeremiabuche lässt sich zur Zeit nur von einer grösseren oder geringeren Wahrscheinlichkeit sprechen. Als sicher vorexilisch betrachte ich im folgenden, von den kleinen Propheten: Amos, Hosea, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja; von diesen sind Micha 7, 7 ff. und Hab. 3 als Lieder in diesem Kapitel beiseite zu lassen. Ob in den Büchern jener kleinere Interpolationen vorliegen, werden wir bei den für uns in Betracht kommenden Stellen erörtern. Von den prophetae majores sind als sicher vorexilisch zu beanspruchen: Jes. 1—11; 15—20; 22; 28—33; Jer. 1—35 (auch hier führen wir natürlich nur summarisch auf). Eine Verschiebuug erleidet die Stellung zu den natürlichen Gütern und Übeln des Lebens mit dem Exil, in dem Augenblick, wo thatsächlich Israel aufhört, ein Volk auf seinem Grund und Boden zu sein. Hatten auch alle vorexilischen Propheten schon mit dieser Katastrophe als einem sichern Faktor gerechnet, so beginnt doch durch sie eine allmähliche Änderung in dem Wesen der Prophetie. Wenn wir demnach teilweise die beiden exilischen Propheten Ezechiel und Deuterojesaja 40—55 (über Tritojesajas 56—66 Zeit und Stellung wie über Ezechiel als Gesetzgeber 40—48 handeln wir erst in C) hier gleich mit erörtern, so geschieht es nur, um den Gang der Untersuchung zu vereinfachen. Diese beiden stehen ja auf einer Grenzlinie, sie sind zugleich die letzten Ausläufer der alten Schriftprophetie und die Anfänger der neuen, wie sie sich in der nachexilischen Zeit gestaltet hat, man müsste ihnen also eigentlich ein besonderes Kapitel widmen. Da sie aber überwiegend jener angehören, ihre letzten gigantischen Vertreter sind, so führen wir sie hier mit auf, werden aber überall, wo etwa durch sie eine besondere Umbiegung im Unterschied von den vorexilischen Propheten herbeigeführt, darauf ausdrücklich noch verweisen.

1) Das erste Motiv ihrer Polemik ist das rein religiöse. Das Volk hat über den Zwischenursachen Jahwe als die prima causa der natürlichen Lebensgüter vergessen, das unmittelbare Band, welches für Altisrael diese mit ihm verband, ist zerrissen, deswegen hofft die Menge nun nicht mehr auf ihn als den einzigen Geber künftiger Gaben. Natürliche Ursachen und andere Götter machen ihm hier den Rang streitig. Überhaupt ist Jahwe aus dem Zentrum der Gedanken des Volkes hinausgedrängt, die Lebensgüter selbst und die irdischen Mittel der Entstehung derselben sind an seine Stelle getreten. Daraus ergibt sich als Position der Propheten: Jahwe allein ist der Geber aller Gaben, wehe allen denen, die ihn über diesen vergessen, ja eben deshalb, wehe diesen Gütern selbst, soweit sie die Sinne und Gedanken des Volkes von ihm abwenden! Also: das Herz ihnen wieder ab- und Jahwe zugekehrt!

Das שׁוּב אֶל יהוה zu bewirken ist des Amos einzige Tendenz, nicht eine Revolution oder soziale Reform anzubahnen 4, 6, 8, 9—11. Nicht gegen die Wohlhabenden an sich eifert er 6, 1—6, sondern, weil sie sorglos, sicher sind v. 1, nicht auf das achten, was Jahwe an ihnen gethan v. 2f., sich um den Schaden Josephs nicht grämen v. 6, und meinen: das Unglück wird uns nicht erreichen und überraschen 9, 10 vgl. 5, 18. Es ist der Hochmut Jakobs 6, 8, gegen den er zu Felde zieht, der sich in den Burgen des Volkes ausdrückt, das Trugbild, dass sie denken: aus eigener Kraft sind wir eine Macht geworden 6, 13. Noch deutlicher tritt das rein religiöse Motiv der Polemik bei Hosea hervor. Zum Teile rührt das freilich daher, dass er es besonders stark mit einem anderen Gegensatze zu thun hat, mit dem Kampfe gegen die Baale. Um so plastischer musste hier ja der rein religiöse Gedanke hervortreten, dass Jahwe der Geber aller natürlichen Güter sei, um so schärfer sich aber auch der Unterschied der neuen Prophetie von der Reaktion eines Elias, Elisa oder Jonadab zeigen.[1]) Wohl kennt er das Nomadenideal der Rekabiten und

[1]) Es ist bedauerlich, dass in dem wunderbar schönen Abschnitt 2, 4—25 der Text nicht überall ganz feststeht, besonders in v. 17 unsicher ist. Ich vermute, dass gerade hier die Bilder von dem Werben Jahwes um das Volk so kühn waren, dass sie von den späteren nicht mehr verstanden

lehnt sich an dasselbe an. Alle Güter, die das Volk auf die Baale zurückführt, verwirft er natürlich schlechterdings. Fröhlichkeit, Festzüge, Ernten, Weinstöcke und Feigenbäume 2, 7 f.; 7, 14; 9, 1. Aber daraus zieht er nun nicht wie jene die Schlussfolgerung: deswegen muss man auf alle diese Güter verzichten. Nein, sie kommen gerade aus Jahwes Hand „ich bin es, der ihr das Getreide und den Most und das Öl gespendet und ihr Silber und Gold in Menge gegeben hat“, als solche darf, ja muss man sie hinnehmen 2, 10; 7, 15. Den Zustand, den Jonadab als Ideal herbeisehnte, sieht er sogar als einen solchen der Züchtigung und Strafe an 2, 11—16; 12, 10, Jahwe selbst gibt dem Volke nach der Busse die Weinberge wieder 2, 17. Das also ist die einzige Waffe Hoseas in diesem Kampfe, das Wort an das Volk: Jahwe ist dein Herr, dein Ehegatte, kehre zu ihm zurück, sei nicht treulos gegen ihn 5, 3 f., 7; 7, 9—11; 9, 10. Aber ebenso wie jenen Abfall zu den Baalen kennt der Prophet auch den, der alles einfach den natürlichen Zwischenursachen zuschreibt, und so muss auch er gegen den Hochmut Israels zu Felde ziehen 5, 5. Er identifiziert 8, 14 das Erbauen der Paläste und Burgen damit, dass Israel sich seinen Schöpfer aus dem Sinn geschlagen. Nicht der Reichtum an sich ist ihm ein Greuel, sondern, weil Israel, je reicher es wurde, um so mehr Jahwe vergass 10, 1 f.; 13, 6, nicht politische Koalitionen an sich, sondern weil man Jahwe bei ihnen nicht berücksichtigte 5, 13—15; 7, 10 f.; 10, 6; 14, 4, nicht Streitwagen und Krieger an sich, sondern weil man das Vertrauen auf sie setzt 10, 13; 14, 4. Besonders interessant ist seine Polemik gegen den Erwerb 12, 8 f. Auch wenn derselbe nicht auf Übervorteilung wie beim Kananiter abzielt, kann er zur Sünde werden, wenn man nämlich alle Gedanken darauf richtet, reich zu werden, Vermögen zu erwerben

---

wurden. Um vielleicht auf den richtigen Weg zu führen, bemerke ich, dass, wie das דִּבֵּר עַל לֵב v. 16 vom Werben Ruth 2, 13 gebraucht wird, so das תִּקְוָה v. 17 sich Ruth 1, 12 gerade in Bezug auf die Aussicht des Weibes auf Verehelichung findet, wie ja auch das חֶסֶד Hos. 6, 4, 6 aus diesem Bilde resultiert vgl. Ruth 3, 10. Sollte dann an Stelle des störenden מִפִּיהָ Hos. 2, 17 ursprünglich מַתָּן Brautgeschenk vgl. Gen. 34, 12 gestanden haben? Andere Versuche siehe bei Budde a. a. O.

und darüber Jahwes Wohlthaten ganz vergisst.[1]) Überall ist also auch hier die Antithese einfach: kehrt zurück zu Jahwe 6, 1; 12, 7.

Ebenso liegen die Gründe der Polemik des Jesaja offen zu Tage. Freilich in c. 2 muss man sie noch mehr zwischen den Zeilen lesen; 2, 7 nämlich involviert doch die Parallelstellung von v. 6 und 8, dass er ebenso wie Hosea nur deswegen die irdischen Güter verwirft, weil sie zur Zauberei und Abgötterei Anlass gegeben oder wenigstens mit diesen verbunden waren. Gegen alles Hohe 2, 13 ff. scheint er nur zu eifern, weil das Volk die Allgewalt Jahwes darüber vergessen; nicht das Hohe an sich, sondern den Hochmut der Menschen, der sich daraus ergibt, meint er mit seiner Polemik v. 17, vgl. v. 22. Auch die Polemik gegen den Schmuck der Frauen eröffnet er damit, dass sie hoch einherfahren und den Hals hochrecken 3, 16. Deutlich ruft er das Wehe über die üppige Lebensweise seiner Zeitgenossen, weil sie infolge dieser auf Jahwes Thun nicht blicken und das Werk seiner Hände nicht sehen 5, 12, 19, über die Weisheit, weil es nur eine solche in eigenen Augen im Gegensatz zu der von Gott empfangenen ist 5, 21. So anschaulich wie nur denkbar zeigt uns sein Renkontre mit Ahas c. 7 die innersten Motive seiner Predigt. Nicht Furcht vor irgend welchen natürlichen Ereignissen soll Ahas hegen, auch nicht Hoffnung auf irgend welche menschlichen Bündnisse, sondern

[1]) Als ganz sicher kann der Text allerdings nicht gelten. Wellhausen übersetzt 9 b nach LXX: „All sein Erwerb reicht nicht aus für die Schuld, die es sich zugezogen.“ Indes ist יִמְצְאוּ־ nach v. 8 zu übersetzen und heisst nicht: „es reicht aus für“. Dazu führt das אָנֹכִי v. 10 darauf, dass bis dahin Ephraim gesprochen. Da wird der hebr. Text doch zu bevorzugen sein (vgl. 2 Reg. 7, 9). Freilich, was den Kontext anbetrifft, so ist da vieles noch dunkel. v. 4 muss ursprünglich (vgl. v. 12, 13 f.) im folgenden eine Pointe gehabt haben, die jetzt nicht mehr hervortritt. Ich glaube, Wellhausen wittert sie richtig in v. 8 f.; v. 5—7 ist wohl nur eine Digression (vgl. das וַיָּשַׂר v. 5 nach dem שָׂרָה v. 4). Es würde sich schon ein einigermassen erträgliches Wortspiel ergeben, wenn wir in v. 8 statt des durch die Stellung auffälligen לַעֲשֹׁק אָהֵב lesen dürften: לַעֲקֹב אָחִיו. Was die Änderung herbeigeführt, würde כְּנַעַן zeigen. In v. 9 gibt das אוֹן v. 4 einen Wink; schärfer noch wäre der Anklang, wenn wir statt עָשַׁרְתִּי lesen würden: עִשַּׂרְתִּי vgl. 1 Sam. 8, 15; Gen. 28, 22 und das שָׂרָה in v. 4. Indes, wer wollte hier mit Sicherheit zu emendieren wagen?

stille sein, sich ruhig verhalten, auf Jahwe vertrauen 7, 3, 9. Weil aber jener sich dem verschliesst, so sieht auch Jesaja, wie das Rekabitenideal sich erfüllen wird. Das Land wird eine Wüste werden, von Dickmilch und Honig wird man sich nähren. Aber wieder ist ihm dieser Zustand wie dem Hosea nur Durchgangspunkt zu einem höheren. Ein heiliger Same, ein Geschlecht, das wieder spricht: „Gott mit uns“ wird erst aus ihm hervorgehen; er selbst bedeutet nur Züchtigungsstrafe, nicht erstrebenswertes Endziel der Entwickelung 7, 14—25; 6, 11—13 (vgl. hierzu Budde a. a. O.). 9, 8 f. geisselt Jesaja das Vertrauen auf eigenes Thun als Hochmut und stolzen Sinn „aber das Volk wandte sich nicht zu dem, der es schlug, und Jahwe der Heerscharen befragten sie nicht“ 9, 12. Er eifert gegen natürliche Festungen, denn „nach dem, der es bewirkt hatte, blicktet ihr nicht und nach dem, der es von lange her ersonnen, schautet ihr nicht“ 22, 11, gegen die irdische Freude wegen der stumpfen Gleichgültigkeit „morgen sind wir tot“ 22, 13. Er bekämpft die Weisen des Volkes, weil sie ihre Pläne tief vor Jahwe verbergen 29, 14 f. vgl. 28, 9, bezeichnet sie und das Volk als Widerspenstige, die nur mit dem Heiligen Israels in Ruhe gelassen sein wollen 30, 1, 9 ff. Energisch hat er sich an der Politik seiner Zeit beteiligt, hat aber dabei nur ein Programm, das doch kein politisches, sondern ein rein religiöses ist, es heisst: Jahwe ist der Herr.[1]) Nach dem Massstabe weltlicher Politik gemessen ist sein Standpunkt in den einzelnen Stadien widerspruchsvoll, in Bezug auf Assur hat er im Laufe seiner Wirksamkeit ein-, wenn nicht zweimal vollständig die Farbe gewechselt, nach religiösem Massstab gemessen war er der Fels im Meere, der einzige im Volke, der feststand, da alles wankte 7, 1 ff.; 17, 8, 10; 20, 5; 30, 15; 37, 22 ff. Bündnisse, Rosse und Reiter verwirft er, weil man auf sie statt auf Jahwe Vertrauen setzt 30, 1; 31, 1, während doch die koalierten Mächte Menschen, nicht Gott sind, Fleisch nicht Geist 31, 3. So werden die Parolen des Kampfes, die

---

[1]) Vgl. hierzu bes. Öttli: Die Politik des Propheten Jesaja in: Ideal und Leben p. 181—208; auch Cornill: der israel. Prophetismus p. 59—69, Guthe: Das Zukunftsbild des Jesaja p. 30.

streitigen Punkte zwischen Volk und Prophet immer präziser und korrekter gefasst.

Habakuk [findet eine treffende Formel für den weltlichen Sinn in Bezug auf Babel, der ja aber auch in Israel Raum gewonnen: „Seine Kraft ist sein Gott“ 1,11 (vgl. Micha 2,1?), Zephanja gibt als letztes Motiv seiner Polemik gegen Kaufmannschaft und Wohllebende ihre Irreligiosität an, dass sie sprechen: „Jahwe vermag weder Glück zu geben noch zu schaden“ 1, 12; ihr gegenwärtiger Jubel ist keine reine Freude, sondern eine übermütige, eine Überhebung 3, 11. Auch Jeremia eifert gegen feste Städte etc. nur. weil das Volk sich auf sie verlässt 5, 17. Er formuliert seine Position treffend dahin: „Verflucht sei der Mann, der sich auf Menschen verlässt und Fleisch zu seinem Arme macht, dessen Herz aber von Jahwe abtrünnig wird“ 17, 5 oder: „Ein Weiser rühme sich nicht seiner Weisheit, ein Starker nicht seiner Stärke, ein Reicher nicht seines Reichtums, — sondern dass er mich erkenne“ 9, 23. Er verteidigt nicht die Grundsätze und das Lebensideal der Rekabiten an sich, sondern bewundert nur ihren Gehorsam gegen die väterlichen Vorschriften und empfiehlt sie deswegen dem Volke als Vorbild 35, 12—17. Ezechiel endlich erkennt in seinen gewaltigen Rückblicken auf die Geschichte Israels in den irdischern Gütern auch nur insofern die Wurzel alles Übels, als dieselben Anlass teils zur Ueberhebung 7, 20; 16, 49f.; 22, 6; 28, 2, teils zum Götzendienst 16, 15 gegeben. Daher musste nach Deuterojesaja Israel erst zu einem Wurm werden 41, 14. (Bei diesen beiden Propheten wird nun auch besonders dies Hoch- und Gottgleichseinwollen als der innerste Kern des Seins der Völkerwelt erkannt Ez. 28, 2, 9; 29. 3. 9. 15f.; Jes. 47, 8, 10.)

Welches also ist das erste Motiv für die Propheten, den Besitzern natürlicher Güter jeglicher Art, damit zugleich aber vielfach diesen selbst den Krieg zu erklären? Nicht den Gütern an sich oder dem Streben nach ihnen an sich gilt ihr Kampf, sondern dem Jahwe entfremdeten, weltlich gewordenen Sinne, der bei der Entstehung jener Jahwe ignoriert oder gar offenkundig leugnet, dass er Quelle ihrer aller sei. Also erkennen sie die Wurzel alles Übels im Herzen der Menschen sitzen, immer

bewusster und klarer wird das ausgesprochen, dass das, was sie bekämpfen, der Hochmut, falsche Sicherheit, falsches Vertrauen u.s.w. sind. Wird das hie und da einmal nicht ausdrücklich erwähnt, sondern Burgen und Städte, Besitz, Erwerb, Freude, Ehre scheinbar an sich verworfen, so müssen eben diese wenigen Stellen nach Analogie der andern erklärt werden; in § 9 werden wir noch deutlicher erkennen, woher es kommt, dass es mehrfach noch an den rechten Worten für die gemeinte Sache fehlt. Wir können die Position der Propheten nicht schöner zusammenfassen als in die Worte Jesajas, der, ohne schon einen Ausdruck für „Verweltlichung“ zu kennen, die Sache schildert: „Kinder habe ich grossgezogen und emporgebracht, sie aber haben sich gegen mich empört. Ein Ochs kennt seinen Besitzer und ein Esel die Krippe seines Herrn, Israel kennt nicht, mein Volk merkt nicht auf. Jahwe haben sie verlassen, den Heiligen Israels gelästert, haben den Rücken gewandt“ 1, 2—4.

2) Die mit der Königszeit beginnende Abkehr des Volkes von Jahwe hatte aber, wie wir in § 2 sahen, noch eine zweite Seite, eine sittliche. Um sich in den Genuss der natürlichen Güter des Lebens zu setzen, liess man mehr und mehr die sittlichen Gebote Jahwes ausser acht. Vor allem der Handelsstand und der der Richter und Beamten, schliesslich aber der der Kapitalisten und Reichen überhaupt ignorierte jene völlig. Daher musste die auf die Väterreligion zurückgreifende Predigt der Propheten ebenfalls eine zweite Seite haben, eine sittliche. Das zweite Motiv ihrer Polemik gegen die Überschätzung natürlicher Güter seitens ihrer Zeitgenossen ist denn auch thatsächlich dies, dass man jene zu erlangen sucht auf Wegen, die in stärkstem Kontraste zu dem göttlichen Willen stehen, während die Propheten Güter, die auf diese Weise erworben sind, schlechterdings nicht als solche anerkennen können. Auch hier wird also nicht den Reichen, den Händlern, Beamten und Richtern, kurzum den oberen Zehntausend als solchen der Krieg erklärt, sondern nur, soweit dieselben Übertreter göttlicher Gebote sind. Nicht gegen die Verhältnisse, die sozialen Unterschiede oder die Verfassung wird gekämpft, sondern gegen die Art, in der die Majorität des Volkes sich in diesen bewegt. Und dabei sind ihre Waffen nicht

irgend welche neu erfundenen Gebote, sondern die alten Torot Jahwes Amos 2, 4; Hos. 4, 6; 6, 7; 8, 12; Micha 6, 8.

Amos, bei dem überhaupt mehr die sittliche Seite der prophetischen Predigt als die rein religiöse hervortritt, protestiert in Wirklichkeit nur gegen die Aussaugung 2, 6f., die Vergewaltigung 3, 10, den falschen Handel 8, 4f., das ungerechte, parteiische Rechtsprechen 5, 10f. Hat er wirklich das Weintrinken schlechthin verworfen, so ist für ihn das Motiv teils das gewöhnliche Übermass des Genusses in seiner Zeit 6, 6, teils der Umstand gewesen, dass in seinen Tagen der Weinbau eine Quelle der Unterdrückung der Arbeiter war 2, 8. In seinem Zukunftsgemälde aber, wo Gott unmittelbar alles schenkt, fehlen Weinberge und Most nicht 9, 13f. Sein Programm lautet also nicht: verteilt die Güter, reisst die vornehmen Häuser nieder, werdet Nomaden, sondern: fragt nach dem Guten und nicht nach dem Bösen, hasset das Böse, liebt das Gute, haltet das Recht im Thore aufrecht 5, 14f. Hosea, bei dem im übrigen das religiöse Moment überwiegt, verwirft die Verhältnisse seiner Zeit, weil keine Treue, Liebe u.s.w. im Lande ist, nur Blutschuld an Blutschuld gereiht wird 4, 2; 7, 1; 12, 15. Nicht den hohen Herrn an sich gilt seine Polemik, sondern den Grenzverrückern 5, 10, den Unmässigen 7, 4 ff., Wutschäumenden 7, 16. Sein sozialreformatorisches Programm lautet einfach: Halte auf Liebe und Recht und harre beständig deines Gottes 12, 7.

Ebenso wie bei Amos ist es bei Jesaja die Aussaugung von Witwen, Waisen, nichts Besitzenden, die falsche Rechtsprechung, gegen die Protest erhoben wird 1, 23; 5, 23; 29, 21, die Verkehrung der sittlichen Begriffe 5, 20, die Irreleitung des Volkes 9, 15f. Wohl könnte es bei alleiniger Berücksichtigung von 1, 23; 10. 1ff. scheinen, als habe der Prophet in der ganzen Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit seiner Zeit nichts als ein Mittel der Stärkeren gesehen, die Schwächeren auszusaugen, weil die Rechtsprechung für Geld stattfand, jeder Prozess Kosten verursachte und es deswegen Armen, Witwen und Waisen überhaupt unmöglich war, ihr Recht zu bekommen, vgl. Am. 2, 6; Micha 7, 3. Aber, dass er nur gegen die Praxis, wie sie in seinen Tagen geübt wurde, nur gegen die derzeitigen Personen, nicht

gegen das Institut an sich kämpft, dass er also nicht etwa von einem Zukunftsstaate ohne Gerichtsbarkeit oder mit neuen Einrichtungen geträumt, das zeigen besonders 1, 26 f., auch 11, 1 f. Nur die Personen müssen anders werden.[1]) Beim Lebensgenuss wird nur gegen ein unsittliches Übermass protestiert 5, 11 f.; 28, 1 ff. Auch bei Jesaja lautet die positive Ermahnung nur: „Hört auf, Böses zu thun! Lernet Gutes thun! Trachtet nach Recht! Bringet die Gewaltthätigen zurecht! Verschafft den Waisen ihr Recht, führt die Sache der Witwen“ 1, 17. Micha eifert gegen die Gewaltthätigkeit der Kapitalisten 2, 2, das Aussaugungssystem 3, 2 f., das ungerechte Gericht 3, 9—11, die Lüge, besonders im Handel 6, 11 f., das vollständige Schwinden von Redlichkeit und Recht 7, 2 ff. Das positive Ideal heisst auch hier nicht Entsagung von Besitz, Ansehen, Macht u.s.w., sondern recht thun, sich der Liebe befleissigen und demütig wandeln vor Gott 6, 8. Zephanja ist ein Feind des Einkommens nur, soweit es mit Gewaltthat und Trug erworben 1, 9, — danach muss sein Gegensatz zur Kaufmannschaft erklärt werden —, ein Feind der Angesehenen, soweit sie ungerechte Richter und dergl. sind 3, 3 f. Auch Jeremia endlich eifert nur gegen den Besitz, soweit er mit Lug und Trug erworben, ohne Recht und Treue 5, 1, 20—28; 6, 13; 22, 13 ff.; 23, 10, gegen die Weisheit, soweit sie nur dazu benutzt wird, Böses zu thun 4, 22. Dass es ihm lediglich darum zu thun, den sittlich-religiösen Standpunkt zu wahren, den Gott verlangt, dass er nicht ein asketisches Ideal hat, spricht er besonders 22, 15 aus: „Dein Vater ass und trank ja auch, aber er übte (dabei) Recht und Gerechtigkeit, da ging's ihm wohl.“[2])

3) Wir fanden in § 2, dass ganz am Schlusse dieser Periode noch in einer dritten Beziehung das Volk Anlass fand, im Zusammenhang mit seiner Wertung der natürlichen Güter des Lebens Jahwe den Rücken zu kehren. Er bestand in der Überlegung und Beobachtung, dass Jahwe durchaus nicht immer den

---

[1]) Vgl. Duhm zu Jes. 1, 23.

[2]) Bei Ezechiel und Deuterojesaja merkt man, dass die sittliche Gefahr momentan nicht so drohend, doch vgl. Ez. 22, 29 f.; 33, 26; sie haben weit mehr gegen die Gefahr zu polemisieren, dass Besitz und irdische Güter zum religiösen Abfall verleiten.

Frommen irdisches Glück, den sich nicht um ihn Kümmernden Übel sende, dass es mithin nach der Praxis durchaus nicht schien, als richte jener bei der Verleihung von Gütern und Übeln gerecht. Zunächst freilich suchte man dies einfach im täglichen Leben zu konstatieren, ohne sich dabei auf theoretische Erwägungen und Erörterungen einzulassen, für diese war die Zeit noch nicht gekommen. Daher haben die älteren Schriftpropheten nur zu polemisieren gegen Volksworte, in denen sich die materialistische Sicherheit der Menge ausspricht, dass Jahwe ihnen trotz ihres Wandels kein Übel senden werde und könne Amos 5, 18; 9, 10; Jes. 5, 19; 22, 13; 28, 15; Zeph. 1, 12.

Hierbei handelt es sich nun ja noch in keiner Weise um eine theoretische Frage, lediglich um eine in Bezug auf die Praxis aufgestellte Behauptung. Freilich ist schon dieser gegenüber die Stellung der Propheten eine eigentümlich schwierige. Die Zeiten, wo es wirklich dem Fleissigen, Ehrbaren, Herzensreinen, Frommen wenigstens meistens auf Erden am besten ging, waren infolge der sozialen Entwickelung, die das Volkswesen genommen, scheinbar vorüber, jedes Blatt der prophetischen Reden zeigt uns ja zur Genüge, wie in der ganzen Periode gerade die Gegner der Propheten, der weltliche Haufe triumphierte. Ausserdem war die eigentliche Zeit göttlicher Wunder längst dahin und, wagten die Propheten im Vollbewusstsein ihrer Mission dem Volke ein solches anzubieten, so erfasste dasselbe nur ein abergläubisches Grauen „man wollte Gott nicht versuchen“ Jes. 7, 12. Was sollten also jene machen, da man sichtbare Beweise des Waltens Gottes im täglichen Leben verlangte, da man spottete: „Er beeile, beschleunige doch sein Werk, damit wir es kennen lernen“? 5, 19. Auf ein Theoretisieren lassen sie sich schlechterdings noch nicht ein, sondern bleiben im Bereiche der Thatsachen. Die Gegenwart freilich sprach wider sie, aber die Zukunft und die Vergangenheit gehörten ihnen.

So sehen wir sie zunächst unbekümmert um allen scheinbaren Widerspruch der Zeitumstände mit felsenfester Gewissheit den Sündern im Volke das nahe Bevorstehen härtester Übel, Hunger, Pest, Schwert, Exilierung, kurz eines Gerichts verkünden. Sie sind der Erfüllung dieser ihrer Drohungen so gewiss, dass

sie schon die Klagen über das Geschick jener anstimmen. So stellen sie der Behauptung der Menge eine Behauptung gegenüber, der sie ebenso gewiss sind wie der Gegenwart, hat sie doch Jahwe bei sich selbst beschworen und stammt sie doch nicht aus ihren Gedanken und Berechnungen, sondern aus dem Munde des, der unmittelbar zu ihnen geredet Amos 3, 8; 5, 1 ff.; 5, 18 ff.; 6, 1—7; 8, 7 ff.; 9, 10; Jes. 5, 5 ff., 13, 24; 28, 18 ff.; 29, 23; Micha 6, 13—16. Nur aus dieser felsenfesten Gewissheit stammt ja auch das eigenartige Strafzeichen, welches Jesaja dem Ahas gibt, als er das angebotene Wunder zurückgewiesen, für den Propheten ist jenes so gut wie gegenwärtig 7, 14—25 vgl. 8, 8.

Daneben freilich haben die Propheten noch einen anderen Erweis für die Richtigkeit ihrer Behauptung, dass Jahwe lebt und wirkt, dass er seinem Volke die Güter und Übel des Lebens sendet, es ist die Vergangenheit. Ich habe schon an anderen Orten Gelegenheit gehabt darauf hinzuweisen, wie man sich die Möglichkeit für das Verständnis dieser ganzen Periode verschliesst, wenn man annimmt, erst im Beginne derselben seien die Traditionen über die Vergangenheit ausgebildet. Nein, Propheten und Volk wurzeln in ihr in gleicher Weise, jene müssen diesem nur immer die grossen Thaten Jahwes in ihr ins Gedächtnis zurückrufen, da der Haufe, in die Gegenwart verloren, dieselben zu vergessen in Gefahr steht. In den neuen Verhältnissen vermag er die Hand Jahwes nicht mehr zu schauen, dass dieselbe in der Vergangenheit wunderbar segnend und strafend gewirkt, vergisst er oft, leugnet es aber nie.

Nun ist zunächst sehr beachtenswert, dass die Propheten in erster Linie auch dem sich nicht um Jahwe kümmernden Teile des Volkes nicht strafende, sondern gnädige, segnende Thaten aus der Geschichte entgegenhalten; diese Gnade des lebendigen Jahwe in der Vorzeit soll dasselbe überzeugen, dass er auch jetzt lebt und wirkt. Dem unsittlichen Handeln der Israeliten hält Amos 2, 9 ff. entgegen: „Und doch war ich es, der die Amoriter vor ihnen vertilgt, der euch aus Ägypten hergeführt hat“ u.s.w. vgl. 3, 2; 5, 25; 6, 2. Besonders findet sich diese Argumentation bei Hosea: Weil das Volk Getreide,

Most u.s.w. von den Baalen, nicht von Jahwe herleitet, so will dieser es wieder in die Wüste führen, dort wird es ihm dann schon wieder willfährig werden wie in der Zeit der Jugend, wie damals, als es aus Ägypten heraufzog 2, 10, 16 f. Er erinnert Israel daran, dass Jahwe es einst gefunden wie Trauben in der Steppe, wie eine Frühfrucht an einem jungtragenden Feigenbaum 9, 10, dass er es damals liebgewonnen und es als seinen Sohn aus Ägypten gerufen, es gegängelt hat wie Kinder 11, 1—4. Auch er hält dem weltlichen Streben nach Gewinn entgegen: „Aber ich Jahwe bin doch dein Gott von Ägypten her und habe wiederholt zu den Propheten geredet, ich war es, der zahlreiche Gesichte gab und die Propheten in Gleichnissen sprechen liess" 12, 10, 14 oder: „Ich Jahwe bin doch dein Gott von Ägypten her, ich war es, der dir in der Steppe, im Lande der Dürre Weide gab" 13, 4. Ebenso spielt Jesaja 1, 2 auf diese Zeit an: „Kinder habe ich grossgezogen und emporgebracht." Er erinnert daran, wie Jahwe dem David Sieg verliehen 28, 21 oder dem Gideon 9, 3. Am schönsten ist wohl der Gedanke, dass Gottes Gnade in der Vergangenheit das Volk zur Einsicht führen müsse, bei Micha ausgeführt: „Mein Volk, was habe ich dir gethan und womit habe ich dich beleidigt? Habe ich dich doch aus Ägypten hergeführt und dich aus dem Lande, wo du Sklave warst, befreit. Mein Volk denke doch daran u.s.w. 6, 3—5. Vgl. Jer. 2, 6 ff.; 31, 2 f.; 32, 20.

Bisweilen, wenn auch seltener, erinnern daneben die Propheten daran, wie die Vorzeit gelehrt, dass Jahwe auch strafen könne. Besonders ist die Zerstörung von Sodom und Gomorrha im Volke sprichwörtlich geworden Amos 4, 11; Hos. 11, 8; Jes. 1, 10. Ebenso entnehmen sie wohl den Schilderungen von der Vorzeit auch die Drohung, dass Jahwe gerade solche in kultureller Beziehung weniger glückliche Zeiten wie damals wieder herbeiführen kann Hos. 2, 16 f.; 12, 10: „Aufs neue kann ich dich in Zelten wohnen lassen wie in den Tagen der Vorzeit." [1])

So sehen wir, wie die Propheten ihre Beweise für das lebendige Walten Jahwes im Menschenleben teils der geschicht-

[1]) Lies: כימי קדם vgl. Perles: Analekten p. 44.

lichen Vergangenheit entnehmen, teils für die Zukunft in felsenfester Gewissheit in Aussicht stellen. Warum die Gegenwart dazu nicht stimmt, darüber zerbrechen sie sich den Kopf überhaupt nicht, für sie ist die Zukunft schon Gegenwart. Und wenn die ganze Welt Nein sagte, sie tragen das Ja in sich selbst. Mit Flammenschrift ist das: „Jahwe lebt“ in ihr Herz hinein geschrieben, sie erlebten es persönlich überall, besonders in seinem Sprechen zu ihnen. So konnte es vorläufig überhaupt nicht zu einem theoretischen Konflikte kommen. Derselbe musste aber auftauchen, sobald eben die Gegenwart mehr in den Bereich der Reflexion gezogen wurde. Nun sind allerdings unsere Quellen wohl zu dürftig, als dass wir mit Sicherheit entscheiden könnten, ob vom Volke oder den Frommen selbst die Fragestellung ausgegangen. So viel ist gewiss, dass insbesondere das Deuteronomium mit seiner prononzierten Verheissung irdischer Vergeltung mehr und mehr die Augen beider auf die Gegenwart lenken und zu der Beobachtung führen musste, ob wirklich Jahwe in ihr gerecht Güter und Übel verteile. Wir kommen auf jenes in § 9, besonders aber unter C eingehend zurück. Und als dann einmal der Blick geschärft, erkannte man bald, dass gerade in jener Ära unmittelbar vor dem Exil die Praxis fast überall der Theorie der Frommen widersprach. Damit begann der theoretische Konflikt. Wie wir schon in § 2 sahen, lösten die Frommen das ihnen sich darbietende Problem damit, dass Jahwe ja auch Vätersünden an den Kindern strafe und dass daher auch sie selbst sich in Unglück und trüber Lage befinden könnten. Hierüber höhnte aber wiederum das Volk, involvierte das nicht eine Ungerechtigkeit Jahwes? Es erfand eine Parodie: „Die Väter haben Herlinge gegessen, aber den Kindern sind die Zähne davon stumpf geworden“ Jer. 31, 29. Das musste den Frommen weiter zu denken geben. So wirft ein Jeremia selbst die Frage auf. „Doch zur Rede möchte ich dich stellen, warum das Treiben der Frevler Gelingen hat, warum alle, die treulos handeln, unangefochten bleiben“ 12, 1 f. Es ist nun freilich nur ein Zeichen von der religiösen Kraft und Energie, die in diesem Propheten lebte, wenn er sich auch trotz solcher Einwürfe noch nicht aufs Theoretisieren legte, sondern auch hier Jahwe alles überliess.

Es wird die Zeit schon kommen, wo man jenes Sprichwort nicht mehr brauchen, wo jeder an sich die Thatsächlichkeit der göttlichen Gerechtigkeit spüren wird. Als ihm von allen Seiten höhnend zugerufen wird: „Wo bleibt das Wort Jahwes? Möge es doch eintreffen,“ da antwortet er nicht mit einer Theorie, sondern mit Gebet: „Heile mich Jahwe, dass ich heil werde“ 17, 14—18.

Aber als die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems eintrat, wurden die Einwürfe, die Zweifel des Volkes immer lauter; hatte der Haufe früher nur ein sichtbares Wirken Jahwes im täglichen Leben in Abrede gestellt, so leugnete er jetzt ein gerechtes Wirken desselben. Und diesen Zweifeln suchte nun Ezechiel durch eine rein individuelle Vergeltungstheorie zu begegnen 14, 12—23; 18. Strikte nach den einzelnen Thaten gibt Gott einem jeden Güter oder Übel des Lebens, ja nach den einzelnen Perioden seines Lebens wird der einzelne von Jahwe gerichtet. Damit war ein Dogma entstanden, theoretisch war jeder Vorwurf der Ungerechtigkeit von Jahwe abgewehrt. Aber, was die Praxis zu dieser Theorie sagte, das musste nun erst die Erfahrung lehren. Thatsächlich kam schon Ezechiel selbst mit ihr in Konflikt 14, 21—23. Die neuen Entwickelungen, und Verwickelungen, die sich aus dieser Theorie betreffs der Verteilung von Gütern und Übeln seitens Jahwes ergaben, werden uns erst in C beschäftigen.

Damit stehen wir am Ende unserer Charakteristik der prophetischen Polemik gegen die Verweltlichung des Volkes. Ich denke, unsere Behauptung hat sich bestätigt, dass dieselbe wirklich ausschliesslich praktisch-religiöser Natur war. Nicht den Gütern des Lebens an sich, nicht den Verhältnissen und Institutionen galt sie, die Propheten sind ebensowenig Revolutionäre wie Sozialreformer, obwohl wahrlich die Verfassung der Reform sehr bedurfte. Aber ebensowenig wie mit national-ökonomischen oder politischen arbeiten sie auch mit religiösen oder, sagen wir lieber gleich, dogmatischen Theorien. Sie arbeiten nur darauf hin, den alten Glauben an Jahwe als den einzigen Herrn und Helfer in allem irdischen Ergehen und die alten sittlichen Gebote eben dieses Gottes in den neuen Verhältnissen aufrecht zu erhalten, Israel den Charakter als Volk Gottes auch in seinem

neuen Stadium als Kulturvolk zu bewahren. Jahwe, nur Jahwe gilt all ihr Predigen, ihn wollen sie nicht erst im Irdischen beweisen oder rechtfertigen, nur daran erinnern, darauf hinweisen, dass er da ist, lebt, und deswegen alle irdischen Güter nur insoweit wirkliche Güter sind, als sie von ihm kommen und im Einklang mit seinen Geboten gewonnen werden. Findet eine solche Umkehr des Volkesherzens zu ihm nicht statt, dann ist es eben mit Israel aus, dann bricht das Gericht unwiderruflich herein.

Ein Punkt, den zu berühren wir oben noch keine Gelegenheit fanden, der scheinbar aber diesem Resultate widerspricht, bedarf hier noch einer kurzen Erörterung. In einer Beziehung scheint wenigstens ein Prophet die gemeinsame Bahn verlassen zu haben und auf die Wege der früheren Prophetie zurückgekommen zu sein, indem er eine Institution des öffentlichen Lebens als Grundwurzel alles Übels bekämpfte, nämlich das Königtum, es ist Hosea. Gesetzt nun, es fände sich in seinen Reden eine derartige Anschauung, so müsste sie allerdings so erklärt werden, dass er sich durch irgend eine in frommen Kreisen herrschende Strömung zu einer Inkonsequenz habe fortreissen lassen. Ganz sicher ist ja bei den anderen Schriftpropheten eine solche Auffassung nicht bemerkbar. Wohl eifern auch sie vielfach konkret gegen einzelne Könige oder ganze Dynastien, da handelt es sich aber wieder wie bei den Richtern und Kaufleuten nur um die Persönlichkeiten Amos 7, 9; Jes. 3, 4; 7, 10 ff.; Micha 6, 16; Jer. 22. Anderseits sehen sie gerade das Königtum in einem durch Davids Regierung so verklärten Lichte an, dass sie selbst die glückliche Endzeit sich gar nicht ohne König vorstellen können Amos 9; Jes. 7; 9; 11; Micha 5; Jer. 17, 25; 22, 4; 23, 5; Ez. 34, 23; 37, 22; 45, 7 f.

Nun bin auch ich mit Wellhausen (Proleg. p. 435) und Cornill (Z. f. a. W. 1887 p. 285) davon überzeugt, dass Hosea nicht nur die Dynastie Jehus und die zeitgenössischen Könige als auf unrechtmässige Weise auf den Thron gekommen ansieht 1, 4; 8, 4, dass er nicht etwa in dem Abfall des Nordreiches von der davidischen Dynastie die Generalsünde seines Volkes erblickt, sondern in der Königswahl überhaupt, in der Sauls, die ein Abfall von Jahwe gewesen 10, 9; 9, 9 (zu den „Tagen von Gibea" vgl. 1 Sam. 9, 1; 13, 2 f.; 14, 2; Jes. 10, 29). Ein wie richtiger historischer Takt sich hierin zeigt, bestätigt ja unsere ganze Untersuchung. (Die Beziehung von 10, 9 auf Jud. 19—21 ist ausgeschlossen, da sich hier nur Benjamin versündigt und ausserdem dies Ereignis keine besondere Etappe, nicht den Anfang einer spezifisch neuen Art von Sünde in Israels Geschichte bildete vgl. auch 13, 10 f.)[1]) Aber

[1]) Den Einwand Köhlers (III p. 62) hiegegen, das כִּימֵי 9, 9 setze voraus, dass eine verhältnismässig bessere Zeit zwischen dem gemeinten Ereignis und der Jetztzeit liege, während doch das Königtum stets inzwischen dagewesen,

wie schon Hosea 8, 4 vgl. 7, 7 nicht die Institution an sich, sondern das „nicht von mir“ rügt, wie es ihm 10, 3 nur darauf ankommt, dass das Volk selbst schliesslich einsehe, ein König könne ihm nicht helfen, so ist es nach 13, 11 offenbar seine Ansicht, dass diese Institution nun die Strafe für jenen Frevel in sich selbst enthält vgl. 7. 3—7. So reagiert auch Hosea nur gegen das Königtum, soweit man es zu einer Wurzel falschen Vertrauens macht. Im übrigen konstatiert er einfach nur das Faktum, dass der ganze gegenwärtige religiös-sittliche Verfall seinen Anfang bei der Königswahl genommen. Wie er also, um das Volkesherz zu Jahwe zurückzurufen, sich 2, 16 an die rekabitische Richtung formell anlehnt, so hier an die Strömung, die wir in 1 Sam. 8 sprechen hörten. Aber auch hier bleibt Hosea dem Berufe der neuen Propheten vollständig treu, indem er nun nicht etwa politische oder soziale Machinationen unternimmt (wie Elisa und wie Amasja es von Amos erwartet), sondern einfach nur unter diesen neuen Verhältnissen um die Rückkehr des Volkes zu Jahwe wirbt. Ja, 7, 3—7 geisselt er gerade die zum Sturz des Königtums angezettelten Intriguen vgl. 1, 4. Ob er sich das zukünftige Reich ohne König gedacht, wissen wir nicht. 3, 4 ist ja nur Durchgangsstadium, gleiches gilt von 8, 10 LXX; 10, 15; 3, 5 würde, falls das דָּוִד את מַלְכָּם echt, das Gegenteil beweisen. Durch das wiederholte יהוה wird die von Wellhausen, Stade, Cornill bestrittene Echtheit empfohlen (vgl. Künen: Einleitung II p. 323). Erwähnt wird der König der Zukunft in sonstigen echten Partien des Hoseabuches nicht; wer aber sagt, für einen solchen wäre in dem Zukunftsbilde 14, 4—9 kein Raum, behauptet mehr, als er verantworten kann (vgl. Köhler: Bibl. Gesch. III p. 64).

§ 5. Der Propheten positive Stellung zu den natürlichen Gütern des Lebens.

Unser im vorigen § gewonnenes Urteil betreffs der prophetischen Reaktion wird nun erst definitiv bestätigt, wenn wir in die Erörterung eintreten, ob die Propheten den natürlichen Gütern des Lebens auch einen positiven Wert beigemessen und

kann ich nicht als stichhaltig anerkennen. Die eigentliche Schuld, die durch jenes kontrahiert und die nun nach v. 7—9 heimgesucht werden soll, lag doch nur in der Zeit Sauls. Dass aber die Sünde zugleich auch eine fortdauernde gewesen, zeigt 10, 9 vgl. 8, 4. Übrigens erzählte man sich nach 9, 7—9 in Hoseas Zeit den Vorgang scheinbar so, dass damals dem Samuel vom Volke eine Falle gestellt sei. (Statt צֹפֶה lies צִפָּה vgl. 5, 2.) Das wiederholt sich jetzt in dem Verhalten der Zeitgenossen Hoseas zu ihm. 10, 9 b erklärt sich nach 5, 8; zum Gedanken der Vergeltung vgl. 1, 4 f.

dieselben an sich auch für ihre Person hochgeschätzt haben. Gerade in diesem Punkte zeigt es sich nun wieder, dass Israels religiöse Entwickelung der Analogie aller anderen Völker entnommen ist. Wo nämlich bei diesen im Stadium des Eintrittes in den Weltverkehr oder, nachdem die Verweltlichung sich den grössten Boden erobert, es überhaupt zu einer Reaktion seitens der altväterlichen Religion gekommen, da wird den neuen Verhältnissen der Krieg erklärt, da beginnt eine unversöhnliche Feindschaft zwischen Religion und Kultur. Man sucht die Entwickelung des gesamten äusseren Lebens zurückzuschrauben und weil das in den meisten Fällen einfach unmöglich ist, kommt es zu einem inkonsequenten Tolerieren bei innerlichstem Gegensatze und einem kümmerlichen Paktieren.[1]) Damit aber wird dann die Religion zu einer Sache neben anderen, die religiöse Betrachtungsweise neben der natürlichen geduldet, innerlich aber von allen vorwärts strebenden Geistern scheel angesehen. Jahrhundertelang mag die Feindschaft sogar unter der Decke schlummern, schliesslich bricht sie doch einmal überall hervor und das Resultat ist dann noch jedesmal gewesen, dass die schon vorher wankenden Götter in Staub und Trümmer sanken.

Oder aber, die religiösen Organe raffen sich zu verzweifeltem Kampfe auf, dann mag es ihnen in ganz besonders prädisponierten Nationen gelingen, dieselben zur Weltflucht, zum Aufgeben des Strebens nach irdischem Glück zu bestimmen, ihnen ein Ideal vorzuhalten, dem sie dies willig opfern sollen. In den meisten Fällen aber kommt es dann zur Scheidung, einzelne Auserlesene machen Ernst, das Gros bewundert sie wohl, folgt ihnen aber nicht, Orden und Sekten werden die Pflegestätte der Religion. Und je mehr die Menge die lebendige Fühlung mit dieser verliert, um so mehr richtet sie den Sinn ausschliesslich auf Weltliches, in Philosophie oder Kunst, in Erwerb und Ehre, in den Genüssen des täglichen Lebens sucht sie Befriedigung zu

---

[1]) Man vgl. z. B. über den Einzug des Hellenismus in Rom Mommsen: Römische Geschichte I p. 860—69, über den Rückschlag der Kultur auf die griechische Religion zur Zeit des peloponnesischen Krieges Nägelsbach: Nachhom. Theol. p. 431 ff.

finden. Wohin das schliesslich führt, haben wir hier nicht zu untersuchen.

Wie wird sich Israels Religion gestalten? Waren hier die Aussichten nicht ganz besonders trübe? Es war die felsenfeste Gewissheit aller Propheten, dies ihr Volk müsse sterben, müsse zu Grunde gehen mit seinen Burgen und Palästen, mit seinen Weinbergen und Feldern, mit seinen Festen und Freuden sei es aus binnen kurzem. Kann sich der Kranke, dem die Ärzte das nahe Lebensende vorausgesagt, noch innerlich freuen an den Gütern des Lebens, wird er nicht gar leicht sich vollständig von ihnen abwenden, sie als wertlos von sich zurückstossen? Es muss doch eine besondere Hand über Israel gewaltet haben, dass es diese Krise überstand, dass für die Gemeinde der Frommen die Religion nicht eine Sache neben vielen wurde, sondern die Hauptsache blieb, eine Hauptsache indes, die nicht alle anderen Interessen, welche auch von Gott dem Menschen ins Herz gelegt, verdrängen und aufheben wollte, in die nur alle anderen aufgehen sollten. Wohin die rein menschliche Weiterentwickelung der Religion Altisraels hätte führen müssen, zeigt uns auf der einen Seite das Volksgros und seine Propheten, jenes denkt gar nicht daran, Jahwe und die Religion abzuschaffen, aber es will seine eigenen Gebiete haben, auf denen es mit dem Heiligen Israels in Ruhe gelassen wird; das zeigen uns auf der anderen Seite Rekabiten und Nasiräer, die der Kultur den Krieg erklären. Wohin Gottes Geist tendierte, zeigen uns die Schriftpropheten.

Und worin bestand die Lösung der Krisis? Um es kurz zu sagen, darin, dass diese nicht mit der Verurteilung ihres ganzen Äon, mit der Verwerfung des weltlichen Sinnes und der widergöttlichen Mittel die irdischen Güter zu erlangen, diese selbst verwarfen, sondern sie vielmehr nach wie vor als Güter und Gaben Gottes auffassten, seinen Absichten und Zwecken dienend. Und fragen wir weiter, auf welchem Wege die Propheten diese Wertung fanden, so müssen wir wiederum urteilen: in ihrem unmittelbaren Zurückgreifen auf die Religion Altisraels. Jetzt, wo die furchtbare Gefahr drohte, wo nur noch ein verhängnisvolles aut — aut übrig zu sein schien, da sollte sich erst zeigen,

ob der Fundamentalsatz: „Jahwe ist der Herr, das Land ist sein und was darinnen ist“ Lebenskraft besass. Ja, die Propheten waren und blieben Fleisch vom Fleische ihres Volkes, der Pulsschlag, der dieses durchzuckte, schlug auch in ihnen; in ihrer positiven Schätzung der irdischen Güter des Lebens, zeigen sie sich als die legitimen Söhne Altisraels. Und hier sehen wir nun, so sehr auf der einen Seite dessen Religion mit ihrer eminenten Hochschätzung der irdischen Güter die Gefahr einer Verweltlichung nahe legte, so sehr war sie anderseits dadurch prädisponiert, auch wenn das Volk zu einem Kulturvolk geworden, die alle Gedanken, Wünsche und Bestrebungen beherrschende geistige Macht zu bleiben. Gerade dieser Umstand hat in jener Krise — menschlich geredet — Israels Religion gerettet.

Wollen wir nun der Propheten positive Stellung zu den natürlichen Gütern des Lebens eruieren, so könnten wir zunächst dem nachgehen, wie sie in ihrer Polemik als von Jahwe gesandte Strafen gerade überall Entziehung solcher Güter und Sendung solcher Übel, die das Volk selbst als Güter und Übel erachtet, proklamieren, nämlich Sendung von Dürre und Teurungen, Krankheiten und Kinderlosigkeit, von Trauer und plötzlichen Todesfällen, Niederlagen und Exil. Indessen, an derartigen Stellen könnte man zweifelhaft sein, ob sie etwa nur vom Standpunkte des Volkes aus dies als Unglück bezeichnen, während sie selbst vielleicht ganz anders darüber denken oder ob sie vielleicht so mit den Volksanschauungen verwachsen sind, dass sie sich nicht sogleich von ihnen zu trennen vermögen, wennschon sie nach ihrem innersten Denken diesen Standpunkt nicht teilen dürften. Nun bin ich zwar davon überzeugt, dass schon aus manchen Gerichtsandrohungen deutlich hervorgeht, wie die Propheten selbst innerlichst an den Gütern hängen, deren Ruin sie verkünden. Es ist das nicht der Ton des kalten Eiferers, des interesselosen Zeloten, der sich freut an den Trümmern des Glücks, das er zerschlagen, es ist der Ton des mitfühlenden, mitleidenden und nur durch eine stärkere Hand zum Niederreissen (Jer. 1, 10) gezwungenen Propheten, der bei aller ihrer Polemik über den Gerichtsankündigungen ausgebreitet ist. Wohl ist es ja zum grössten Teile die Liebe zu ihrem an-

gestammten Volke, die Sympathie mit demselben, aus der der Ton der Schwermut hervorgeht, wenn z. B. ein Amos die Totenklage anstimmt: „Gefallen ist, nicht kann wieder aufstehen die Jungfrau Israel u.s.w.“ 5, 2, hat er doch selbst gefleht: „Herr, lass doch ab! Wie wird Jakob bestehen können? Er ist ja zu gering“ 7, 2 ff. Es ist das in jeder edlen Brust unzerreissbare Band des Patriotismus, das des Hosea Gerichtsandrohung vielfach nur stossweise herauskommen lässt wie unterdrücktes Schluchzen 13, 3—15, das den Jesaja bitterlich weinen lässt über den Untergang seiner Volksgenossen 22, 4, den Micha wehklagen und heulen macht, barfuss und ohne Obergewand einhergehen 1, 8. Wenn Jeremia endlich aufschreit: „Meine Eingeweide! meine Eingeweide! Krümmen möchte ich mich vor Schmerz. O meines Herzens Wände! Es tobt mir das Herz! Ich kann nicht stille sein. Denn den Trompetenschall hörst du, meine Seele, den Lärmruf des Krieges“ 4, 19, dann, meinen wir, hätten eigentlich sogar schon die Zeitgenossen merken müssen, dass die Anklagen wider die Propheten auf Vaterlandsverräterei 26, 11; Amos 7, 10 u.s.w. unberechtigt waren. Wir wenigstens werden darüber nicht im Zweifel sein, dass sie trotz allen gegenteiligen Scheines sogar die besten Patrioten waren, dass sich im ganzen Volke keiner mehr um den שֶׁבֶר יוֹסֵף gegrämt hat als sie Am. 6, 6; Jes. 1, 26.

Aber es zittert doch auch noch manchmal ein anderer Ton durch ihre Gerichtsverkündigungen hindurch, ein Ton des Schmerzes, der nicht nur dem Volke an sich gilt, sondern auch den Gütern, denen sie Vernichtung und Ende androhen. Zwar lässt er sich ja nicht greifen, man muss ihn mehr herausfühlen. Wenn Jesaja 3, 24 schildert: „Statt des Balsams gibt's Moder und statt der Schärpe den Strick, statt des kunstvollen Gekräusels die Glatze und statt des Prachtmantels Umgürtung mit härenem Gewand, Brandmal statt der Schöne,“ wenn er die traurigen Zeiten schildert, wo das Land verödet 6, 12, die Weinstöcke von Dornen und Gestrüpp überwuchert sind 7, 23, wenn er sogar mit Moab darüber trauert, dass Freude und Jubel den Gärten genommen und niemand in den Weinbergen mit lautem Schrei jauchzt 16, 9 f., so will mich schon bedünken, dass wir hier einen sprechen hören, der diesen Gütern anders gegenübersteht als der Henkersknecht, der ihnen

kalt lächelnd den Todesstoss gibt. Dasselbe gilt von Hosea, der ja gerade in dem Getreide, Most, Öl, Silber und Gold Gaben Jahwes sieht 2, 10; 9, 2. Sogar Micha, der sonst wohl am meisten den Eindruck des rauhen Zeloten macht, rechtfertigt ausdrücklich den Besitz, verbunden sogar mit einem gewissen Komfort als Gabe Gottes 2, 9. Und Jeremia hat gewiss nicht immer finster geblickt, wenn er in den Städten Wonnejubel und Freudenjubel, Bräutigamsjubel und Brautjubel hörte 7, 34; 16, 9; 25. 10; 48, 33, hat sich vielmehr selbst gesehnt nach Kreisen, in denen es fröhlich zuging, das hört man aus seiner Klage 15, 17 deutlich heraus. Gerade die Stunden entsetzlicher Verzweiflung in seinem Leben sind nur verständlich, wenn er ein Herz besass, das den natürlichen Gütern dieses Lebens warm entgegenschlug 15. 10—18; 20, 7—18. Indessen müssten wir uns, wie gesagt, zu sehr auf das Gebiet des subjektiven Gefühls begeben und gehen deswegen dieser Richtung nicht weiter nach.

Aber ein Kriterium haben wir, an dem sich mit vollster Sicherheit entscheiden lassen muss, wie die Propheten selbst die natürlichen Güter des Lebens gewertet und geschätzt haben, es ist die Frage: wie haben sie sich selbst das künftige Leben des Volkes vorgestellt, welche Gaben und Güter erwarteten und hofften sie für dasselbe in der Zukunft? Bekanntlich gibt es unter den vorexilischen Propheten keinen, der nicht mit vollster Sicherheit erwartet hätte, dass Israel, das von Jahwe erwählte Volk, aus dem Ruine dereinst neuerstehen und dann gereinigt und geläutert ein glückliches Leben wieder führen werde.[1]) Wie dachten sich

[1]) Man ist in neuerer Zeit vielfach auf Grund kritischer Operationen zu dem Resultate gekommen, dass die Bücher der Propheten Amos und Micha keine solche Verheissung enthielten. Die Gründe sind nicht ausreichend, die Echtheit von Amos 9, 11, 12 sogar offenkundig. Doch sollten wirklich die angefochtenen Perikopen nicht ursprünglich zu den Büchern gehören, so müsste man daran festhalten, dass diese nur einen kleinen Teil dessen enthalten, was die Propheten wirklich gesprochen, dass diese selbst doch eine Hoffnung für ihr Volk gehabt vgl. Amos 3, 1 f. Dazu würden uns Hosea. Jesaja und Jeremia zwingen. Ein vorexilischer Israelit ohne eine solche Heilserwartung ist eine geschichtliche Unmöglichkeit, ein Phantasiegebilde, das eben auch nur in unserer Zeit hat entstehen können (vgl. Heft I p. 118—22).

nun die Propheten dieses Glück? Da finden wir, dass es ganz dieselben irdisch-natürlichen Güter sind, die das Volk als solche schätzte, welche nun auch die Propheten als künftige Gaben des göttlichen Segens proklamieren, dass sie mithin zu den Gütern selbst schlechterdings keine ablehnende Stellung einnahmen, sondern nur zu der Art, in der sie vom Volksgros aufgefasst, gewertet und erworben wurden.

1) Das erste Gut, welches auch die Propheten als Gabe Jahwes für die Endzeit zu verkünden wissen, ist reicher Besitz, fruchtbare Äcker und Genuss des Ertrages derselben. Bei einem flüchtigen Blicke könnte es wohl scheinen, als hätten auch sie zum Teile dem Ideale der Rekabiten gehuldigt. Indes bei näherer Betrachtung konstatierten wir schon in § 4, dass sie dasselbe wohl kennen, indessen es vielmehr als einen vorübergehenden Züchtigungs- und Strafzustand denn als den glücklichen Endzustand auffassen. Ganz evident ist das Hos. 2, 16 f.; nicht zu einem Stande des Glücks und der Beseligung wird Israel wieder in die Wüste geführt werden. Im Gegenteil dieser beginnt erst, wenn es wieder ins Land zurückkommt, dort seine Weinberge u.s.w. erhält, vgl. 2, 10. Ja 12, 10 ist es eine starke Drohung: „Aufs neue kann ich dich in Zelten wohnen lassen wie in den Tagen der Vorzeit.“ Jahwe selbst hat offenbar nach ihm die Israeliten den Ackerbau gelehrt 7, 15. Jesaja hat geradeso gedacht, eine Periode, da Israel wieder in den Nomadenstand zurückversetzt, da man sich von Honig und Dickmilch nähren muss, wird das Volk bessern und gerade erst für die glückliche Endzeit erziehen 6, 11 f.; 7, 15 ff. Er führt den Gedanken, dass Jahwe selbst den Ackerbau lehrt, noch viel eingehender aus als Hosea 28, 23—29. Dass das „sie werden weiden und sich lagern“ Zeph. 3, 13 aus einem Bilde heraus zu erklären, ist ja selbstverständlich. Und Jer. 33, 12 endlich ist natürlich nur ein Zug in dem Zukunftsgemälde des Propheten, zu welchem so und so viele andere nach anderen Stellen hinzugenommen werden müssen. Vgl. 31, 24.

Nein, ohne festen Grundbesitz können sich auch die Propheten die Zukunft des Volkes nicht denken, schildern denselben vielmehr als einen überaus reichen. Die Reihe eröffnet sogleich Amos, der verkündet: „Dann sollen Tage kommen, ist der Spruch Jahwes,

da holt der Pflüger den Schnitter ein und der Traubenkelterer den Säemann. Da werden die Berge von Most triefen und alle Hügel zerfliessen" 9, 13 f. Mit dieser einen Stelle ist auch sein grundsätzlicher Gegensatz zu den Rekabiten erwiesen. Gerade so schildert Hosea die Zukunft in einem abgerundeten Bilde: „Zu jener Zeit will ich willfahren, ist der Spruch Jahwes, will ich willfahren dem Himmel und der wird der Erde willfahren und die Erde wird dem Getreide und dem Most und dem Öl willfahren, und die werden Jesreel willfahren" 2, 23. Hierin besteht auch die Güte Jahwes, von der er 3, 5 redet. So kann der Abschluss seiner Prophetie lauten: „Die in seinem (Israels) Schatten wohnen, sollen dann wieder Getreide erzielen und blühen wie der Weinstock" 14, 8. Jesaja fasst die Verheissung göttlichen Segens in das eine Wort zusammen: „Ihr sollt die Güter des Landes verzehren" 1, 19; 4, 2 stellt er Gespross und Frucht des Landes in Aussicht, die Israel zu Schmuck und Ehre sein würden. Und 30, 23 ff. schildert er die dereinstige wunderbare Ertragsfähigkeit des Ackers: „Er wird Regen für deine Saat spenden, mit der du den Acker besäest und das Getreide, das der Acker trägt, wird saftvoll und fett sein. Dein Vieh wird an jenem Tage auf weiter Aue weiden. Die Ochsen und die Esel, die den Acker bearbeiten, werden gesalzenes Mengfutter fressen u.s.w. Auf allen hohen Bergen und Hügeln wird es Bäche und Wasserströme geben." Jeremia stellt für die Zukunft als Gabe Jahwes in Aussicht: „Du sollst wiederum Weingärten pflanzen auf Samariens Bergen" 31, 5, das Volk soll hinströmen zur Güte Jahwes, zum Getreide, Most, Öl, jungen Schafen und Rindern 31, 12. Er sieht eine Zeit, da die Könige wieder mit Wagen und Rossen daherfahren, er selbst, seine Diener und sein Volk 22, 4. Ezechiel fordert die Berge Israels auf, ihr Laub sprossen zu lassen und ihre Frucht zu tragen 36, 8 ff., verheisst eine Mehrung der Früchte, der Bäume und des Ertrages der Felder 36, 30, dass das Land wird wie der Garten Eden 36, 35; 34, 27, er verheisst überreichen Fischfang 47, 10 ff. Und endlich Deuterojesaja schaut die Zeit, da Jahwe das wüste Land dem Wonnelande gleichmacht und die Einöde dem Garten Jahwes 51, 3. So ist klar: Wohlstand, ja Reichtum sehen die Propheten

selbst als Gabe Jahwes an, die sie für ihr Volk in der Endzeit erhoffen.

Indessen bedarf doch noch ein Punkt besonderer Erörterung. Es fällt uns auf, dass wir bisher keine Stelle gefunden, an der von einem Besitze die Rede war, der auf dem Wege des Handels oder Erwerbs entstanden, und von hier aus könnte man nun doch wieder auf den Gedanken kommen, dass die Propheten trotz alles Bisherigen den durch jenen entstandenen Besitz, das Kapital an sich bekämpft hätten. Nun fanden wir allerdings schon in § 4, dass die Propheten, wo sie gegen die Handelnden u.s.w. polemisierten, lediglich von sittlich-religiösen Motiven ausgingen Amos 8, 5 f.; Hos. 12, 8 f.; Zeph. 1, 11 ff., dass Worte, die scheinbar gegen die „trügerische Wage" Am. 8, 5; Hos. 12, 8, gegen das Gold Jes. 2, 7 gerichtet waren, in Wirklichkeit doch nur den Persönlichkeiten in der Zeit der Propheten, nicht dem Stande, dem Kapital galten. Wurden sie doch schon zur Genüge erklärt durch das eine Wort Hoseas: „Sie weiss nicht, dass ich es bin, der ihr Silber und Gold in Menge gegeben" 2, 10. Wohl aber haben wir hier die Frage zu beantworten, woraus sich denn das Fehlen jenes Zuges in dem Zukunftsbilde erklärt. Drei Punkte haben wir da zu beachten.

a) In erster Linie wollen die Propheten in allen jenen Bildern ja nicht das Heil und Glück der Endzeit in einzelnen, genauen Zügen schildern, sondern die Gnade, den Segen Jahwes, wie wir das in § 7 noch näher sehen werden. Diese aber kommen weit mehr und unmittelbarer in dem Wohlstand zum Ausdruck, der sich aus Acker- und Weinbau ergibt, wo Fruchtbarkeit, Regen und Sonnenschein die Hauptsache sind, als in dem, der vom Handel herrührt, wo des Menschen Thätigkeit eine weit grössere Rolle spielt. Der Feldfrüchte u.s.w. kann sich der Mensch nie als eigener Erzeugnisse rühmen. So musste schon, ohne dass irgend eine polemische Absicht vorläge, der Handel in den Zukunftsbildern zurücktreten. b) Wie auch in den sonstigen Zügen lassen sich die Propheten bei der Zeichnung dieses von dem Bilde der glücklichen Vergangenheit, insbesondere der davidischen Zeit leiten. Das aber hatte die Erinnerung des Volkes noch lebendig festgehalten, dass der Handel erst ein Produkt späterer Zeit, während die davidische fast ausschliesslich noch eine solche des Ackerbaues gewesen; musste das eine Wort כְּנַעֲנִי jene doch auch immer wieder auffrischen. Die exilischen Propheten greifen, wie wir sahen, noch weiter zurück, sie schildern das Land der Zukunft mit Farben, die sie dem Gemälde vom Garten der Urzeit entnehmen. In beiden Fällen war also für den Handel eigentlich kein Raum. c) Dass nun aber die einzelnen Züge nicht buchstäblich zu pressen, zeigt sich offen darin, dass wenigstens ein vorexilischer Prophet ohne Bedenken in seine Schilderung der Zukunft den Gedanken aufnimmt, man werde auch dort handeln und kaufen, es ist Jeremia. „Noch wird man dereinst Häuser und Felder und Weinberge kaufen in diesem Lande" 32, 15. „Ja, Felder wird man kaufen um Geld und Kaufbriefe schreiben und versiegeln u.s.w." 32, 43.

Dass vollends seit Deuterojesaja 45, 14 der Erwerb grosser Schätze aus allen Ländern der Erde zum eisernen Bestande der Zukunftserwartung gehörte Jes. 60, 5 ff.; Hag. 2, 7 f., mag wenigstens hier schon erwähnt werden. Somit wird man, denke ich, auch auf diesem Wege nie folgern dürfen, die Propheten hätten den aus dem Handel sich ergebenden Besitz als solchen bekämpft; im Gegenteil auch er gilt ihnen, recht empfangen und mit rechtlichen Mitteln erworben, als erstrebenswerte Gabe Gottes.

2) Ebenso wie das Volk schätzen die Propheten Heldenkraft und Siege über die Feinde des Volkes hoch. Zwar tritt jene in ihren Zukunftsschilderungen sehr zurück. Aber das liegt eben zum guten Teile gerade an den damaligen Anschauungen des Volkes und den Verhältnissen des Kriegswesens, wie wir sie in § 1 geschildert. Persönliche Kraft spielte in diesem nicht mehr annähernd die Rolle wie in Altisrael. Aber dass gerade die Propheten sie doch als hohes Gut schätzen, zeigt besonders Jesaja, der den König der Zukunft schildert als אֵל גִּבּוֹר, Gott von einem Helden (Genit. d. Sphäre 9, 5 vgl. 11, 2: Geist der Kraft),[1]) der dem Reste des Volkes Heldenkraft verheisst, die Angriffe zum Thore hinaus zurückzuschlagen 28, 6. (Vgl. auch seine bewundernde Schilderung der assyrischen und äthiopischen Truppen Jes. 5, 26 ff.; 18, 2.) Immer sich verjüngende Kraft ist auch nach Deuterojesaja den Exilierten nötig 40, 30 f. Und so können sich auch die Propheten die Zukunft nicht vorstellen, ohne dass zuvor das Volk glänzende Siege über seine Feinde errungen hätte. Mit Triumphen über diese und reicher Beute

---

[1]) Kurz erwähnen will ich hier nur, dass mir die Übersetzung des אֲבִי עַד mit „Vater der Beute“ (Duhm, Stade u. a.) gerade so unzutreffend zu sein scheint wie „Vater in Ewigkeit“ (Delitzsch, Dillmann, Bredenkamp). Übersetze vielmehr: Vater der Vorzeit d. i. aus dieser stammend also = David, er wird auch ewig herrschen, aber das sagt erst v. 6. Vgl. zu dem עַד Gen. 49, 26; Hab. 3, 6; Hos. 12, 10 (text. em.) und zu der Sache Micha 5, 1 auch Jes. 1, 26. Es drückt sich in diesem Namen also derselbe Gedanke aus wie Hos. 3, 5; Ez. 34, 23 f.; 37, 24; Jer. 30, 9. Zu dem „Vater“ vgl. Jer. 31, 9; Jes. 22, 21, übrigens auch 1 Reg. 11, 12 u.s.w. Eine Vermutung, der ich hier allerdings nicht weiter nachgehen kann, möchte ich schliesslich noch aussprechen, dass wir nämlich für פֶּלֶא, das nicht in den Parallelismus zu אֵל, אָב und שַׂר passt, פָּלִיל zu lesen haben „Richter“; vgl. dann zu יוֹעֵץ 3, 3; Micha 4, 9, zu אֵל Ps. 82, 1. Er würden sich mit Luther 6 Titel ergeben, die Verwandtschaft mit 11, 1 ff. eine viel grössere werden.

muss die Errettungszeit inauguriert werden. Amos verheisst dem Volke, dass es in der fernen Zukunft den Überrest Edoms und aller Völker, über die dereinst während der davidischen Herrschaft Jahwes Name genannt war, erobern wird 9, 12, Jesaja, dass Jahwe das Joch von Israels Last und den Stab auf seinem Nacken durch einen glänzenden Sieg wie am Tage der Midianiterschlacht zerbrechen wird 9, 3 vgl. 10, 26f.; (33, 23?). Besonders bei Micha tritt diese Erwartung hervor. Jahwes Ruf ergeht 4, 13 an das Volk: „Auf und drisch Zionsvolk, denn ich will dein Horn eisern und deine Klauen ehern machen, damit du viele Völker zerdrischst." Die Hirten und Fürsten sollen dann das Land der Assyrer mit dem Schwerte weiden und das Land Nimrods mit gezücktem Degen 5, 5, der Überrest Jakobs wird inmitten der Völker werden wie ein Löwe unter den Tieren der Wildnis, wie ein Jungleu unter den Schafherden, der, wenn er hindurchgeht, niedertritt und dahinrafft, ohne dass jemand zu retten vermag 5, 6f. Wie geradezu glühend auch die Propheten den Triumph über die Feinde Israels herbeigesehnt, zeigen besonders Jes. 10, 26 f., 33; 37, 22 ff.; Nah. 3, 1 f., 17; Jer. 10, 25; 15, 15; 18, 21 ff.; Jes. 47, 1 ff.; 49, 23, auch die Freude am Beutemachen kennen sie Jes. 9, 2; 53, 10, 12.

3) Aber höher noch als Siege und Beute schätzen auch die Propheten den Frieden. Jene sind doch nur Durchgangspunkte zu diesem. Dass teils infolge der veränderten kulturellen Verhältnisse, teils infolge mancher unglücklich geführten Kriege die Begeisterung für diese im Volke überhaupt nachgelassen im Verhältnis zu Altisrael, dass man sich mehr als früher nach Frieden sehnte, haben wir in § 1 beobachtet, wennschon wir davor warnen mussten, hieraus einen Kanon für kritische Bestimmung einzelner Litteraturerzeugnisse abzuleiten. Und an dieser verstärkten Hochschätzung des Friedens nehmen nun auch die Propheten teil, sie nehmen sich gerade der Müden an, die der ewigen Kriege überdrüssig geworden Jes. 28, 12; Micha 2, 8; 4, 4, die letzte Zeit wissen sie überhaupt nicht schöner darzustellen, als indem sie sie als eine Zeit ungestörten Friedens zeichnen, der eintreten wird, nachdem Israel das Joch der Zwingherrn abgeschüttelt und siegreich über seine Feinde triumphiert. Drei Punkte müssen

wir in dieser ihrer Erwartung unterscheiden. a) Abhold sind die Propheten natürlich in erster Linie allen bürgerlichen Zwisten und Streitigkeiten im Innern des Volkes Jes. 9, 19; Micha 2, 8; Jer. 15, 10. Deswegen erwarten sie gerade, dass die Endzeit ein Reich des Friedens im Innern sein Jes. 9, 6; 11, 4,[1]) dass vor allem die Spaltung zwischen Nord- und Südreich wieder aufgehoben sein wird Hos. 3, 5; Jer. 3, 18; Ez. 37, 22.

b) Weiter aber hoffen die Propheten, dass am Ende der Tage Israel Sicherheit und Ruhe vor allen seinen äusseren Feinden haben wird. Es wird dann sicher wohnen Hos. 2, 20; 11, 11, wird ohne Krieg die Güter des Landes verzehren Jes. 1, 19; 4, 6, es ist Jahwes Absicht, ihm Ruhe und Erholung zu gönnen 28, 12 (vgl. 32, 17 f.; 33, 20?). Der Messias ist zwar Gott von einem Helden, mit einem glänzenden Siege begründet er seine Herrschaft,[2]) aber in letzter Tendenz ist er doch Friedefürst 9, 5. Friede ist der Endzweck aller seiner Kriege Micha 5, 3. Daher sind es Freudenboten, die den Frieden verkünden, dann wird das Volk lagern, ohne dass jemand es aufschreckt Zeph. 3, 13. Ebenso ist es bei Jeremia und Ezechiel fast ein terminus technicus für die Endzeit geworden: Israel wird sicher wohnen, ohne dass Mauern u.s.w. nötig. Jer. 23, 6; 30, 10; 31, 2; Ez. 28, 26; 34, 27 f.; 38, 11; 39, 26; Jes. 54, 13 ff.

c) Aber die Propheten gehen noch weiter. Diese Sehnsucht ist die Brücke dazu geworden, dass bei ihnen ein ganz neuer Gedanke auftaucht. Soll Israel wirklich dauernd Frieden haben, so muss der Krieg auf Erden, ja, schliesslich auch der in der Natur überhaupt aufhören: alle Völker werden sich Israel zu einem grossen Friedensreiche anschliessen. Dass wirklich die Propheten von jenem Gedanken aus auf den des allgemeinen Weltfriedens gekommen, ist nach Hos. 2, 20 evident vgl. das: zu ihren gunsten. Und einmal auf diese Weise geboren, konnte dann die Hoffnung immer weitere Dimensionen annehmen, mit immer schöneren Farben geschildert werden. „In der letzten

---

[1]) Dass hier der Gegensatz nicht äusserer Krieg, sondern innere Rechtlosigkeit und Anarchie ist, geht aus dem Kontexte deutlich hervor.

[2]) Dies folgt aus dem כִּי v. 5. Auch am Tage Midians handelte Gott selbst, aber durch einen Helden.

Zeit aber wird der Berg mit dem Tempel Jahwes fest gegründet stehen als der höchste unter den Bergen und über die Hügel erhaben sein und alle Heiden werden zu ihm wallen. — Und Jahwe wird zwischen den Heiden richten und vielen Völkern Recht sprechen, und sie werden ihre Schwerter zu Karsten umschmieden und ihre Spiesse zu Winzermessern. Kein Volk wird gegen das andere das Schwert erheben und nicht mehr werden sie den Krieg erlernen" Jes. 2, 2—4; Micha 4, 2—5.[1]) Den Frieden in der Natur schildern Jes. 11, 6 ff.; 35, 9; Ez. 34, 25, 28. Letztere Stellen zeigen wieder, dass nie einzelne Züge in diesen Bildern zu pressen sind, hier wird nicht ein Friedenszustand unter den wilden Tieren wie bei Jesaja, sondern eine Vertilgung dieser erwartet. Also nur auf den Gedanken des Friedens an sich kommt es den Propheten an.

Auf Grund des Erörterten könnte man nun leicht auf den Gedanken kommen, die prophetischen Anschauungen seien in sich selbst vollständig widerspruchsvoll gewesen. Auf der einen Seite hätten sie dermaleinst noch grosse Siege für das Volk erhofft, auf der andern sich für ewigen Frieden be-

[1]) Die vielerörterte Frage, aus welcher Zeit die Parallelweissagung Jes. 2—Micha 4 stammt, ist für unsere Aufgabe ziemlich irrelevant. Der Zweifel an vorexilischer Entstehung ist ja nicht aus der Luft gegriffen. Aber dagegen müssen wir allerdings protestieren, dass man das Hauptargument so formuliert, in vorexilischer Zeit sei der Gedanke eines allgemeinen Friedensreiches am Ende der Tage unmöglich gewesen, dazu passe die müde, weiche Stimmung, die sich Micha 4, 5 verrate, in jene nicht. Das wird einfach widerlegt durch Hos. 2, 20 einerseits, wo wir materiell schon denselben Gedanken haben, durch Jes. 28, 12; Micha 2, 8 anderseits, wo wir dieselbe „sentimentale" Stimmung finden. Der Widerspruch mit der Erwartung grosser Siege am Ende der Tage bleibt in nachexilischer Zeit ja geradeso, ja, hier findet sich Joel 4, 10 sogar die umgekehrte Aufforderung: „Schmiedet eure Karsten zu Schwertern um und eure Winzermesser zu Lanzen." Man muss eben einfach zugeben, dass bald der eine, bald der andere Zug der Erwartung vor wie nach dem Exile überwogen hat. Das Wort Wellhausens (Skizzen V), der Gedanke sei in jeder Zeit und unter allen Umständen kühn bis zur Unbegreiflichkeit, ist gewiss richtig. Dass er aber innerlich in Jesajas sonstigen Gedanken vorbereitet ist, scheint mir neuerdings Bertholet (Stellung der Isr. zu d. Fremden p. 98 f., vgl. auch Duhm z. St.) wieder sehr wahrscheinlich gemacht zu haben. Auch 2, 10—22 reicht Jesajas Blick weit über die Landesgrenzen hinaus und bei wem ist die Proklamierung der Erhöhung des Zion über alle Berge natürlicher als bei ihm?

geistert. Ja, man müsse noch weiter gehen, sie hätten nicht nur in einzelnen konkreten Fällen Königen oder Volk einfach den Krieg verboten Jes. 7, 4; Jer. 27, 12 — das liesse sich ja damit erklären, dass gerade diese bestimmten Kriege nicht in Gottes Pläne hineingepasst hätten, — sondern sie hätten scheinbar nur noch solche Siege als berechtigt anerkannt, bei denen das Volk selbst keinen Finger rührte. Gegen Personen und Sachen aber, die eigentlich zu dem Zwecke da waren, diese zu erringen, seien sie von starker persönlicher Voreingenommenheit erfüllt. Und so ergäbe sich, dass sie hier wenigstens gegen eine Form des öffentlichen Lebens geeifert, die sich geschichtlich notwendig herausgebildet, und darüber zu Schwärmern geworden seien. Nun haben wir aber bereits in § 4 gesehen, dass ihre ganze Polemik gegen Reiter, Rosse und Burgen nicht diesen Personen oder Sachen galt, dass sie schlechterdings nicht daran dachten, diese selbst zu beseitigen, sondern nur das falsche Vertrauen auf sie. Und dass sie im Gegensatz zu dieser Volksstimmung nur immer betonen, dass Jahwe die künftigen Siege geben werde, von den menschlichen Zwischenursachen fast ganz absehen, ist nur natürlich.

Aber, sagt man, es gibt doch Stellen, wo die Propheten direkt polemisch gegen das Vorhandensein von Rossen und Reitern in Israel vorgehen. Sehen wir nun von Jes. 2, 7 ab, wo nach dem Kontexte offenbar nur gegen falsches Vertrauen wie 31, 1; Hos. 14, 4 polemisiert wird, so findet sich allerdings Micha 5, 9 die offenkundige Drohung: „An jenem Tage will ich deine Rosse aus dir vertilgen und die Wagen hinwegschaffen, die Städte deines Landes vertilgen und alle deine Festungen zerstören“, ja, mit Zauberdingen, Schnitzbildern u.s.w. werden diese hier zusammengestellt. Indessen ist in diesen Versen ja nur davon die Rede, wie es werden soll, n a c h d e m die glänzenden Siege Israels über die Feinde errungen sind, n a c h d e m die Hirten mit dem Schwerte geweidet haben 5, 4—8. Dann haben alle jene Werkzeuge allerdings keinen Raum mehr, es ist Frieden für alle Zeit, Jahwe ist alles, so werden sie, die einst das Volk so oft zum Abfall von Jahwe verleitet, verschwinden. Mag also der Umstand, dass gerade Rosse, Wagen und Burgen genannt werden, und nicht Schwert und Speer, sich daher erklären, dass die Erinnerung noch lebte, jene seien kananitischen Ursprungs und in der Zeit Davids noch ungekannt, so lässt sich doch nimmermehr daraus folgern, die Propheten hätten das Vorhandensein dieser selbst in ihrer Zeit als eine Sünde Israels angesehen. Geradeso steht es mit Jes. 9, 4: „Denn alle Schuhe der Beschuhten im Kriegsgetümmel und die in Blut gewälzten Mäntel werden verbrannt“, falls hier überhaupt von israelitischer Kriegsausrüstung die Rede und nicht vielmehr, wie mir mit Duhm wahrscheinlicher ist, von der des speziellen Feindes, den Jesaja im Auge hat, der Assyrer. Aber folgt eine anders geartete Polemik nicht aus Hos. 1, 7? Hier werden nicht nur jene Kriegsgeräte kananitischen Ursprungs perhorresziert, sondern ausdrücklich gesagt: „Nicht will ich ihnen durch Bogen noch durch Schwert, noch durch Schlachten, noch durch Rosse und Reiter Rettung schaffen, sondern durch Jahwe ihren Gott.“

Hier haben wir doch ein offenkundiges aut-aut vor uns. Indessen dieser Vers bezieht sich evident nicht auf Kriegführung im allgemeinen, sondern auf ein ganz bestimmtes historisches Faktum, in dem Gott ohne alle menschliche Zwischenursachen Juda retten will bezw. gerettet hat (Jes. 37, 36),[1] allgemeine Theorien der Propheten kann man aus ihm nimmermehr ableiten.

Eine quantitative Steigerung des Gedankens, Jahwe ausschliesslich werde die Siege der Zukunft geben und damit Israels Weltherrschaft begründen, lässt sich seit dem Exile konstatieren. Kein Wunder, war und blieb nun doch Israels politische Macht gebrochen. Schon Ezechiel lässt c. 39 bei dem Siege Jahwes über Gog das Volk nur zuschauen, nach dem Siege aber seine Waffen als Brennmaterialien verwenden; derselbe Gedanke trat uns bereits Jes. 9, 4 f. entgegen, nur ist er hier mehr ausgeführt. Sein נָשִׂיא c. 46 hat in kriegerischer Beziehung gar nichts mehr zu thun. Die Weltherrschaft Israels am Ende der Tage, die Deuterojesaja schaut, wird nicht durch Siege Israels begründet, sondern lediglich durch Eingreifen Jahwes bezw. freiwillige Anerkennung desselben seitens der Völker 42, 13; 45, 14 f.; 49, 7, 23; 52, 8 ff.; 54, 4 f. Des Jesaja Messias war auch ein Friedefürst, daneben aber ein Held 9, 5; 11, 2, des Sacharja ist lediglich ersteres, seine erste Aufgabe besteht in der Ausrottung von Wagen und Bogen 9, 9 ff. Sehr häufig scheint hier Jahwe ausschliesslich die Kämpfe für das Volk zu führen 9, 13 f.; 14, 3 ff.; Joel 4, 11. Und doch ist die Behauptung einfach falsch, die man jetzt so häufig lesen kann, nach Vorstellung dieser Propheten werde Israel ausschliesslich die Rolle des Zuschauers bei den Kämpfen der Endzeit spielen, hier sei die menschliche Kriegführung geradezu als etwas Widergöttliches empfunden. Denn wie findet man sich dann mit Sach. 10, 7; 12, 6; Joel 4, 10 ab? Und ist nicht umgekehrt für Altisrael schon (vgl. Ex. 15, 2 ff. etc.) wie für die vorexilischen Propheten (vgl. Jes. 10, 26; 30, 27—33; 31, 5) Jahwe allein im letzten Grunde Kämpfer und Sieger? Nachwirkungen des altisraelitischen Heldenideals findet man in nachexilischer Zeit noch geradesogut. Als kritisches Operationsmittel lässt sich also die Verschiedenheit der Anschauungen in diesem Punkte überhaupt nicht verwenden, da die Grenzlinie zwischen ihr in vor- und nachexilischer Zeit eine zu schwimmende ist.

Damit fassen wir unsere Erörterung über der Propheten Stellung zu Krieg und Frieden zusammen. Infolge der geschichtlichen Führung des Volkes, der vielen unglücklichen oder wenigstens aufreibenden Kriege macht sich in dieser Periode mehr ein natürliches Verlangen nach Ruhe und Frieden geltend als früher, wo es in manchen Perioden hiess: soviel Kriege soviel Siege.

[1]) Der Vers ist sogar wahrscheinlich erst nach diesem Ereignis von judäischer Hand interpoliert, er sprengt den Zusammenhang in geradezu unerträglicher Weise.

An diesem Verlangen nehmen die Propheten teil, sehen aber ihre einzige Aufgabe darin, zu betonen, dass alle Siege der Gegenwart und Zukunft sowohl wie das grosse Friedensreich der Endzeit lediglich aus Gottes Hand komme. Die religiöse Wertung von beiden bleibt also dieselbe, polemisiert haben die Propheten gegen den Krieg als etwas Widergöttliches nie, kennen ihn vielmehr geradesogut als Durchgangspunkt zum Frieden und verheissen mit Freuden Siege, Triumph und Beute als Gaben Jahwes, der nach wie vor der eigentliche Streiter bleibt. (Das Gegenteil behauptet z. B. Duhm zu Jes. 2, 4.) Das Neue bei den Propheten ist, dass sie, wie ihr Blick überhaupt auf die Völkerwelt erweitert war, ein grosses Friedensreich am Ende der Tage auf Erden sehen, in dem aller Krieg beendet, aus dem alle Kriegswerkzeuge ausgerottet, in dem die Völker vereint und im Frieden mit der Natur den Einen wahren Gott verehren. Schwärmer aber für die Gegenwart sind sie darüber nicht geworden.[1])

4) Freien Besitz des Landes schätzen die Propheten mit ihrem Volke hoch. Ohne Wiedergewinnung jenes können sich schon die ältesten unter ihnen wahres Glück nicht vorstellen vgl. Am. 9, 15: „Dann will ich sie einpflanzen in ihr Land, dass sie nicht wieder aus demselben herausgerissen werden“; Hos. 2, 25: „Und ich will ihn mir in das Land einsäen“, ist doch auch für sie jedes andere Land unrein Am. 7, 17; Hos. 9, 4. Daher ist alles Heil der Zukunft insbesondere mit dem Zion verbunden Jes. 4, 3; 30, 19; 31, 4; 11, 9 (v. a ist nach v. b auf das ganze Land zu beziehen); Jer. 24, 6; 31, 23; 32, 8, 15. Es ist demnach kein Wunder, dass in der Zeit des Exils das fast am glühendsten ersehnte Gut wird: das Land in Besitz nehmen Ez. 20, 40 ff.; 37, 25 ff.; 39, 25 ff.

5) Dass die Propheten die Ehre ihres Volkes hochgeschätzt, erhellt auf den ersten Blick. Jesaja stellt den Geretteten auf Zion Schmuck und Ehre, Hoheit und Herrlichkeit in Aussicht 4, 2, 5, die Schmach wird weichen und der Ehre Platz machen 8, 23 vgl. 30, 5. Zephanja verheisst, die Israeliten würden Preis

---

[1]) Eine weitere Bedeutung, die das Wort שָׁלוֹם bei den Propheten besitzt, werden wir unter 9) erörtern.

und Ruhm auf der ganzen Erde, unter allen Völkern sein 3, 19 f. Der Hohn der Völker wird nach Ezechiel 34, 29 aufhören. Frohlockend heisst es bei Deuterojesaja vom Ebed Jahwe: „Er wird emporkommen und erhöht und hoch erhaben sein“ 52, 13—15. Und da nach israelitischer Auffassung, wie wir fanden, der grosse Name insbesondere durch zahlreiche Kinderschar bedingt ist, so tritt auch die Verheissung überreicher Vermehrung bei den Propheten sehr in den Vordergrund Micha 4, 7; 5, 6; Jer. 23, 3; 30, 19; 31, 27; Ez. 36, 10 ff., 33—38; Jes. 43, 6; 48, 19; 49, 19 f. „Dass die Erde bewohnt werde, hat Jahwe sie gebildet“ 54, 1 ff. [1])

6) Auch irdische Freude wissen die Propheten zu schätzen. Amos schildert die Zukunft als Zeit heiteren Lebensgenusses: „Dann will ich mein Volk Israel wiederherstellen, so dass sie, wenn sie verödete Städte aufbauen, darin wohnen, wenn sie Weinberge anpflanzen, den Wein davon trinken, wenn sie Gärten anlegen, deren Früchte geniessen“ 9, 14. Jesaja hat nichts an der Freude bei der Ernte auszusetzen, verheisst vielmehr einen ähnlichen Jubel für die Endzeit 9, 2. Direkt richtet Zephanja 3, 14 an das Volk die Aufforderung zum Jubeln und Jauchzen. Nahum ruft Juda zu: „Feiere deine Feste“ 2, 1. In der Zeit der Erlösung soll nach Jeremia wieder in Israel Dank und Jubel fröhlicher erschallen 30, 19. „Dann werden sie kommen und jubeln auf Zions Höhe u.s.w. Alsdann wird sich die Jungfrau am Reigen erfreuen und die Jünglinge und Greise zumal, und ich will ihre Trauer in Wonne wandeln und sie trösten und fröhlich machen nach ihrem Kummer“ 31, 12 f. Auch Deuterojesaja endlich schildert die Freude und den Jubel der Zukunft 51, 3; 55, 12, wo Jahwe

[1]) Erwähnt sei wenigstens, dass auch die anderen Güter, die das eheliche Leben bringt, von den Propheten offenbar hochgeschätzt sind. Es liegt das mehr all ihren Reden und Bildern zu Grunde, als dass sie darüber lehren. Die Gattenliebe, die alles trägt, duldet und hofft, die nicht erstirbt, und wenn sie erwidert wird, hochbeglückt ist, ist durch Hos. 1—3 geradezu geadelt vgl. Jes. 54, 6. Über das eheliche Leben der einzelnen Propheten wissen wir sonst ja wenig vgl. Jes. 8, 3 f.; Ez. 24, 16 ff. (deiner Augen Lust!). Liebe der Kinder zu den Eltern und der Eltern zu den Kindern gilt ihnen als selbstverständliches Gut Jes. 1, 2 ff.; 49, 15; Jer. 31, 15. 20, auch Micha 7, 6.

den Trauernden verleiht Schmuck statt Asche, Freudenöl statt Trauer, Prachtgewand statt verzagten Geistes. Vgl. Jes. 35, 2, 10.

7) Wahre d. h. von Gott eingegebene Weisheit verachten die Propheten nicht. Jesaja schildert in seinem Zukunftsgemälde den Messias als Ratgeber 9, 5, als mit dem Geiste der Weisheit und des Verstandes begabt 11, 2. Wie sehr sie Weisheit im allgemeinen anerkennen und ihr Bedeutung für das Gesamtwohl zuschreiben, erhellt besonders aus Jes. 3, 3; 19, 11f.; 29, 24; Jer. 3, 15; 9, 11; Jes. 44, 19; daher auch die Bedeutung, die den Lehrern zugeschrieben wird Jes. 30, 20.

8) So ist denn endlich auch für die Propheten das Leben der irdischen Güter höchstes. Wir wollen hier davon absehen, dass es natürlich für die einzelnen keine höhere Verheissung gibt, als wenn ihnen durch Prophetenmund verkündet wird, sie würden am Leben bleiben. Jes. 38, 5ff.; Jer. 38, 20; 45, 5, oder sie würden dermaleinst in Frieden, also nicht vor der Zeit sterben 34, 5. Wichtiger ist, dass dies auch für die Propheten das Gut *κατ' ἐξοχὴν* ist, wenn sie sich an das ganze Volk wenden. Da schliesst ihnen dies alle anderen Güter mit ein, und so bekommt das Wort allmählich einen höheren Inhalt, es nähert sich ohne weiteres dem Begriff „glücklich oder selig leben“. Und noch ein anderes Moment muss hinzu genommen werden. Wenn die Propheten sich an das Volk wenden mit der Verheissung: Du oder Ihr sollt leben, so konnte dies zwar zunächst bedeuten: Du wirst die nächste grosse gefahrvolle Katastrophe überstehen. Aber je mehr es als Verheissung allgemein und absolut hingestellt wurde, um so mehr musste es den Sinn bekommen: Du wirst immerdar, ewig leben. War also bisher ein notwendiger Faktor in dem Begriffe „Leben“ der gewesen, dass es einmal durch einen Tod ein Ende fände, so war derselbe jetzt in dem Begriffe unter Umständen auch aufgehoben. חַיִּים bekam zwei Bedeutungen: natürliches Leben mit dem Ende des Todes und: glückliches Leben ohne Ende, ewiges Leben.

Natürlich, nur dem Volke als Ganzem bezw. dem Volke, welches aus dem Gericht hervorgeht, wissen die vorexilischen Propheten ein derartiges Leben zu verkünden. Bei Amos lautet

die Verheissung noch mit bestimmtem Abzielen auf die bevorstehende Kriegskatastrophe: „Damit ihr am Leben bleibt“ 5, 4, 6, 14. Hosea lässt das bussfertige Volk sprechen: „Er wird uns nach zwei Tagen beleben, am dritten Tage uns aufrichten“ 6, 2, d.h. aus der Katastrophe, die ihm zuvor angedroht, in der es todkrank war, wird es gerettet werden.[1]) (Das Gegenteil in der Frage 13. 14.) Aber über die Katastrophe hinaus blickt schon Jesaja, wenn er die glücklich preist, die zum Leben in Jerusalem eingetragen sind 4, 3. Trotz der momentanen stumpfen Gleichgültigkeit 22, 13 schreit ja auch der abtrünnige Haufe in seinen Tagen nach Leben 28, 15. So verheisst auch Micha in Jahwes Namen: „Ich will, was abseits geraten, am Leben erhalten“ 4, 7. Am umfassendsten und absolutesten klingt des Habakuk kurzes Wort: „Der Gerechte (Israel) wird leben“ 2, 4. Jeremia kennt für das Volk einen Weg, der zum Leben, und einen, der zum Tode führt 21, 8. Höchst bedeutungsvoll musste dieser neue Begriff des Lebens nun werden, wenn man derartige Verheissungen vom Volke auf die einzelnen Individuen übertrug, wie das besonders in der Zeit des Exils durch Ezechiel begann 13, 22; 18, 9 ff.; 20, 11; 33, 10 f.; 37, 12, auch Jes. 53, 10; 55, 3. Wenn jener dort immer von neuem den Frommen Leben verheisst, den Gottlosen Tod droht, so würde er gewiss, direkt befragt, jenes nur mit „langem, glücklichem Leben“, dies mit „frühzeitigem Tod“ interpretiert haben, auf mehr führt keine Stelle. Aber schon so waren doch beide Ausdrücke prägnant, sie enthielten mehr, als das nackte Wort besagte. Und wenn man nun im täglichen Leben sah, dass eine Vergeltung, wie sie Ezechiel in Aussicht stellte, sich vielfach nicht bestätigte, der Fromme nicht nur überhaupt, sondern sogar auch vor der Zeit dahingerafft wurde, mussten dann nicht beide Ausdrücke einen noch tieferen Inhalt bekommen, da doch die göttlichen Verheissungen nicht hinfallen konnten? Ja, hier ist der Weg betreten, auf dem Israel ein noch höheres Gut, auch für das Individuum finden

---

[1]) Mit Recht betont Giesebrecht (Beiträge z. Jesajakritik p. 208) nach 5, 13; 6, 1, dass die Ausdrücke in v. 2 sich nicht auf einen Toten, sondern einen Todkranken beziehen.

sollte, ewiges seliges Leben, Leben in Gott. Darüber weiter in § 9 und C.

9) Ehe wir abschliessen, müssen wir hier kurz noch zwei Begriffe besprechen, deren sich die Propheten bedienen, wenn sie überhaupt alles, was sie an natürlichen Gütern erhoffen, zusammenfassen wollen, es sind שָׁלוֹם und יֵשַׁע mit seinen Parallelbildungen. a) Dass vermutlich schon im alten Israel שָׁלוֹם bisweilen als Inbegriff aller Güter gebraucht Num. 6, 26, konstatierten wir in A. § 3, 5. Wie sehr Propheten und Volk nach שָׁלוֹם in dem Sinne von Frieden verlangten, haben wir soeben unter 4) gesehen. So kommt es, dass auch in der prophetischen Zeit dies Wort vielfach der Inbegriff aller Güter, die man ersehnte, wurde, wobei freilich nicht immer ganz klar ist, ob dasselbe nur Frieden bedeutet oder einen weiteren Sinn hat. Das, was die Volkspropheten verkünden, wird von Micha in jenes eine Schlagwort zusammengefasst 3, 5; da von innerstaatlichen Zwisten die Rede, so bedeutet es offenbar mehr als Friede, ist vielmehr mit „Glück, Heil, Wohlbefinden“ identisch (vgl. den alltäglichen Gebrauch von שָׁלוֹם Gen. 43, 23; Jud. 6, 23; 1 Sam. 20, 21; 2 Reg. 4, 23; 9, 11, 19).[1]) Obwohl nun die Schriftpropheten gegen diese Predigt zu Felde ziehen müssen Jer. 6, 14; 8, 11; 23, 17; Ez. 13, 10; 28, 8 f., so wollen doch auch gerade sie in einem höheren Sinne שָׁלוֹם verkünden. Dass dies Wort dabei mindestens sehr oft einen viel grösseren Umfang hat als „Friede“, geht daraus hervor, dass es Jer. 14, 3; 28, 8 z. B. in Antithese zu Krieg, Unheil und Pest, 29, 11 zum רַע überhaupt gestellt, anderseits in Parallele mit טוֹב gesetzt ist 8, 15; 14, 19; 33, 9; 39, 16; Ez. 7, 25. So gebraucht also Jeremia selbst das Wort שָׁלוֹם für das Gut der Güter, es bekommt bei ihm schon fast einen positiven Inhalt. Ja, bei Deuterojesaja steht es nicht nur negativ im Gegensatz zu dem allgemeinen רַע 45, 7; 52, 7 vgl. 48, 22, sondern auch in Parallele mit צְדָקָה, der von Gott geschenkten Gerechtigkeit, die sich in irdischem Wohlergehen erweist 48, 18 f. vgl. 53, 5.

---

[1]) Auch die Pointe des Wortspieles Micha 1, 12 b ist, wie meistens von den Auslegern nicht erkannt, die, dass nach ירושלם d. i. Glückstadt das רַע, das Unglück kommt.

Ich würde ja zu weit von meiner eigentlichen Aufgabe abkommen, wollte ich die Entwickelung dieses Begriffs noch näher verfolgen, glaube aber, dass er mehr seine Geschichte gehabt hat, als man gewöhnlich denkt. Der semitischen Grundbedeutung des Stammes שלם entsprechend hat das Wort gewiss von vornherein im Hebräischen sowohl Wohlergehen wie Friede bedeutet. Aber letztere Bedeutung ist von den Übersetzungen infolge späterer Anschauungen häufiger dem hebräischen Texte oktroyiert, wo erstere gemeint ist. Besonders evident ist das an Salomo, der der späteren Zeit seit dem Deuteronomium als die Idealgestalt des Friedens gilt 1 Reg. 5, 4 f.; 5, 18: 1 Chron. 22, 9 vgl. 2 Sam. 7, 11; eine nicht zutreffende Deutung seines Namens hat das veranlasst. In Wirklichkeit hat auch er, wenn auch nicht so viel wie David zeit seines Lebens Krieg führen müssen 1 Reg. 11, 14—40, Kriegswagen und Rosse hat gerade er in Israel eingeführt 10, 28 f.; auch 3, 5—13 ist nicht vom Frieden die Rede (vgl. auch Stade I p. 303). Wäre ausserdem die Bedeutung des Namens „Friedreich“ die ursprüngliche, so involvierte das weiter die Misslichkeit, dass entweder David, der diesen Namen gab 2 Sam. 12, 24, schon müsste vorausgesehen haben, die dereinstige Regierung Salomos werde friedlich verlaufen, oder, da dies an 1 Reg. 1 scheitert, dass jener den Namen ursprünglich ganz anders gemeint, als wie er sich später realisierte. („Um die Glaubensgewissheit auszudrücken, dass er selbst wieder in Frieden mit Gott stehe.“ Klostermann, Geschichte p. 168.) Statt aller dieser Künstlichkeiten und Unmöglichkeiten beruht die Lösung einfach in folgendem: der eine Name lautet Jedidjah, Jahweliebling, dazu ist Salomo Parallelwort 2 Sam. 12, 24 f., das auch durch: „Und Jahwe liebte ihn“ erklärt wird. Was kann dies dann gemäss dem Grundbegriffe von שלם anders bedeuten als der Glückreiche, der dem Altisraeliten mit Jedidjah identisch war? Vgl. A. § 4 III u. 1 Reg. 3, 13; 10, 9.[1]) Erst später ist sein Name, wie das nahelag, zu dem eines Friedefürsten umgedeutet. Vielleicht sehen wir die Brücke, auf der sich der Übergang vom Fürsten des Glücks zum Fürsten des Friedens vollzogen, Jes. 9, 5 f.; Micha 5, 4 noch vor uns. In diese beiden Stellen spielt nach Jes. 9, 4; Micha 5, 9 die Vorstellung von letzterem offenbar schon — wenigstens mit — hinein.

b) Das andere Gut, welches allmählich in der Terminologie der Propheten Bezeichnung des Gutes der Güter wird, ist יֶשַׁע bezw. יְשׁוּעָה oder תְּשׁוּעָה. Dass gerade diese Ausdrücke schliesslich beinahe Inbegriff aller alttestamentlichen Hoffnung geworden,

---

[1]) Findet sich der Name in der Urform שַׁלְמָן (vgl. Olshausen: Lehrbuch p. 408) noch Hos. 10, 14, wo LXX statt אַרְבֵאל Ἱεροβοάμ lesen? Vgl. 1 Reg. 11, 40. Vernünftiges ist sonst wenigstens mit jener Stelle nicht anzufangen: die Vermutung Schraders (K. A. T. p. 441) befriedigt nicht. Jene Ergänzung unserer Kenntnisse wäre interessant.

erklärt sich daraus, dass das Volk in der Zeit, da viele seiner religiösen Begriffe geprägt wurden, unter ständiger politischer Gefahr und Not seufzte. Eine Rettung und Befreiung aus dieser erwarteten nun nach 2) die Propheten geradeso wie das Volk, nur von vornherein betonend, dass sie ganz allein durch ein wunderbares Eingreifen Gottes in die Geschichte zu stande kommen könnte. Wie schon in Altisrael jene Worte zunächst den Sieg 1 Sam. 11, 9, 13; 14, 45; Ex. 15, 2; 14, 13, dann die Rettung aus aller irdischen Not bedeuteten 2 Sam. 22, 3; 23, 5; Gen. 49, 17, so haben also auch die Propheten bei ihnen zuerst offenbar immer an die Rettung aus ganz bestimmten politischen Gefahren gedacht Hos. 1, 7 vgl. Amos 3, 12; Micha 4, 10. Der Ausdruck יֵשַׁע findet sich in der prophetischen Litteratur wohl zum erstenmal bei Jesaja 17, 10: „Weil du den Gott, der deine Rettung ist, vergessen und des Felsens, der dein Bollwerk ist, nicht gedacht hast.“ Nach dem Kontexte bezieht er sich auch hier offenbar auf die Rettung aus politischer Gefahr. Israel sah nicht, wo seine wahre Rettung war Jer. 3, 23, und so wurde es in Knechtschaft dahingegeben. Aber hier in der Gefangenschaft erwachte das glühende Verlangen nach Befreiung, Errettung und Erlösung. Hier wurden diese Worte nun erst recht Inbegriff alles Sehnens des Volksherzens, die Geschichte hat der Religion ihren Stempel für alle Zeit aufgedrückt. Aber hier wurden zugleich auch alle jene Begriffe vertieft und erweitert. Denn wenn Deuterojesaja verkündet, dass Erde und Himmel die יֵשַׁע sprossen lassen (parallel צְדָקָה) 45, 8, wenn er ein ewiges „Heil“ erwartet 45, 17; 51, 6, 8, wenn er es in Parallele mit der צְדָקָה und der תִּפְאֶרֶת, die Jahwe spendet, setzt 46, 13, auch mit seiner רָצוֹן 49, 8, ja wenn diese יְשׁוּעָה einst bis an die Enden der Erde reichen soll 49, 6, so beschränken sich alle diese Begriffe für ihn offenbar nicht mehr auf die Errettung aus der Gefangenschaft. Vielmehr denkt er offenbar an die göttliche Erlösung von allem Übel, aus jeglicher Not. Ja, die Ausdrücke stehen wie שָׁלוֹם im Begriffe, aus negativen positive zu werden, Gesamtbezeichnung für alle die Güter, die Gott seinem Volke schenken wird, für die Beseligung der Menschheit durch Gott. Wir werden ihnen in dieser Verwendung bei der religiösen Lyrik (unter C) wieder begegnen.

Damit schliessen wir die Erörterung über die positive Stellung der Propheten zu den natürlichen Gütern des Lebens ab. Von einer Verwerfung dieser kann bei ihnen schlechterdings keine Rede sein, nie kämpfen sie gegen Schätzung und Würdigung dieser an sich. Im Gegenteil sind auf dem ganzen Gebiete des natürlichen Lebens des Volkes Güter und Ideale auch die ihrigen. Nur in religiösem Lichte wollen sie sie betrachtet sehen, nur von Gott abgeleitet wissen, nicht den natürlichen Gütern, sondern der natürlichen Auffassung und der unsittlichen Erlangung derselben gilt ihre Polemik. Und daher erscheinen besonders in ihren Zukunftsverheissungen diese Güter als ohne alle Zwischenursachen von Gott gegebene. Wohlstand, Siege und Herrschaft, Ruhm und Freude, Weisheit und Leben, reine Gottesgaben wollen sie hier überall gesehen wissen: gerade dass auch in diesen Dingen Jahwe alles ist, alles von ihm ausgeht, betonen sie ausdrücklich. Werden jene Güter von ihm losgelöst oder ihm gegenübergestellt, so gilt von ihnen allen das Wort: „Alles Fleisch ist Gras und all sein Liebreiz wie die Blume des Feldes“ Jes. 40, 6. So bleiben die Propheten auf der einen Seite ganz in den neuen Verhältnissen, wie sie die Königszeit allmählich gebracht, stehen, flüchten nicht aus denselben, wollen sein und sind Kinder ihrer Zeit. Und auf der andern Seite ist ihr Glaube vollständig der der alten Zeit; der Bruch, den die neue zwischen religiöser und natürlicher Lebens- und Weltbetrachtung, zwischen geistlicher und weltlicher Denkweise gebracht, ist in ihnen wieder aufgehoben.

§ 6. Die veränderte religiöse Wertung der natürlichen Güter und Übel des Lebens bei den Propheten.

Scheint es nach dem Bisherigen, als sei bei der Reaktion der Propheten in der Stellung zu den natürlichen Gütern und Übeln des Lebens alles beim alten geblieben, nur mit dem Unterschiede, dass jetzt, wo der Kampf zwischen religiöser und natürlicher Auffassung entbrannt, von den Propheten noch mehr als je zuvor in bewusster Antithese der göttliche Ursprung jener

betont wurde, so sind doch thatsächlich auch an den Anschauungen Altisraels gemessen, Änderungen und Fortschritte in denen der Schriftpropheten zu konstatieren. Nie auf Erden pflegt ja eigentlich ein Kampf der Geister zu entbrennen, nach dem dann einfach alles beim alten bliebe, nein, auch die Richtungen, die Neuerungen gegenüber lediglich das Alte zu vertreten meinen, werden im Laufe des Kampfes in neue Positionen hineingedrängt, sehen zum mindesten die alte Position in einem neuen Lichte und, haben sie das Alte zum Siege geführt, so zeigt sich, dass dies dabei allmählich gereinigt, erweitert, vertieft, kurz in gewissem Sinne selbst ein Neues geworden ist. So wollte auch Gott, dass seine Offenbarungsreligion aus diesem Kampf auf Tod und Leben bereichert, verinnerlicht, erprobt hervorgehen sollte. Eine solche Vertiefung macht sich nun in erster Linie in der religiösen Wertung der natürlichen Güter und Übel des Lebens bemerkbar.

Von jeher wurden, wie wir in A § 4 und 5 sahen, die natürlichen Güter und Übel in Israel nicht einfach als willkürlich gegebene von Gott hingenommen, sondern man setzte sie in innigste Beziehung zu den göttlichen Stimmungen, jene waren Erweise seiner Güte und Gnade, diese seines Zornes. Gerade weil in beiden Gott unmittelbar zum Menschen redete und seine Stimmungen ihm gegenüber bekundete, erhielten sie eine so eminente Bedeutung für die religiöse Stimmung des Volks wie der einzelnen. Da man nun aber weiter diese göttlichen Stimmungen nicht einfach für willkürliche Affekte hielt, sondern dieselben sich je nach dem Wandel und Verhalten des Menschen, dem Gott als ein gerecht richtender gegenüberstand, bestimmt dachte, so erhielten damit die Güter und Übel die weitere und tiefere Bedeutung, dass sie entweder Erweise der göttlichen Verzeihung und des Erbarmens, oder der Strafvergeltung und unvergebener Sünde waren. In dieser engen, unzerreissbaren Verbindung liegt, wie wir in A § 4 III sahen, nicht nur die Sicherung der altisraelitischen Religion gegen jeglichen eigentlichen Eudämonismus, sondern auch eine Hauptkraft derselben; die Sündenvergebung, die Gedanken Gottes gegen Volk und Individuum waren nicht Gegenstand abstrakter

Lehre, sondern sie wurden erlebt und erfahren. In den Gütern hatte man nicht nur die Unterpfänder seiner Güter, nein, diese selbst, in den Übeln spürte man seine Schläge, seinen Zorn unmittelbar, wie man Zorn und Vergebung eines Mitmenschen real erfährt, ihm aus den Augen leuchten sieht, an seinem Handschlage wahrnimmt. Aber anderseits beruhte hierin eine Reihe von Gefahren. Wir sehen hier von dem in § 2 Nachgewiesenen ab, dass das Herz des Israeliten dadurch in einer Weise auf die natürlichen Güter hingelenkt wurde, die bei dem Erkalten der religiösen Energie verhängnisvoll werden konnte. Wir fragen nur: was sagte die Praxis zu jener Wertung der Güter und Übel? Je mehr die Hyperkultur, die Zersetzung und soziale Scheidung im Volke zunahm, doch einfach dies, dass die Güter sich überwiegend gerade dort befanden und ansammelten, wo man behauptete: Jahwe vermag weder Gutes noch Schlimmes zu thun, die Übel aber da, wo man noch etwas auf Jahwe und seine Gebote hielt, wo man gerade in dem natürlichen Geschehen Erweise seiner Gnade und seines Zornes sah. So schien die Sache einfach auf den Kopf gestellt zu sein. Zu welchen entsetzlichen Konflikten konnte das der Anlass werden!

Auch die Propheten haben nun jene enge Verbindung noch nicht durchschnitten, wir werden in C finden, dass das überhaupt nur auf ganz vereinzelten, isolierten Höhepunkten der alttestamentlichen Religion geschehen, die Stunde dazu war noch nicht gekommen. Dass auch jene im allgemeinen sich eine Sündenvergebung ohne den Erlass der Strafe, die Aufhebung der Übel, in denen Gottes Zorn kund geworden, prinzipiell gar nicht haben denken können, ist ganz evident; dem סָלַח „vergeben“ korrespondiert in den meisten Fällen nicht זָכַר oder dergl. „Sünde behalten“, so dass jenes also bedeutete „die Missethaten forensisch aufheben“, sondern פָּקַד oder dergl. „heimsuchen“ scil. durch Übel vgl. Amos 7, 2, 8; 8, 2; 3, 2, 14; Hos. 1, 4, 6; 4, 9, 14; 8, 13; 9, 7, 9; 12, 3, 15; 13, 12; 14, 1, 3, 5; Jes. 1, 18—20; 3, 10f.; 6, 10; 22, 14; 29, 6; Zeph. 1, 8; 2, 7; Jer. 3, 22; 5, 7, 9; 6, 19; 8, 12; 18, 23; 21, 14; 23, 2; 25, 14; Jes. 40, 2. So ist auf der einen Seite für die Propheten der göttliche Zorn engstens mit natürlichen Übeln verbunden, er-

weist sich in ihnen Hos. 5, 10; 8, 5, 7 ff.; 13, 7 f., 11; Jes. 1, 28; 2, 10, 21; 5, 25; 9, 11, 16, 18; 10, 5, 25; 30, 27; Zeph. 1, 18; 2, 2; 3, 8; Jer. 11, 17, 20; 4, 4, 26; 6, 11; 7, 20, 29; 10, 10, 24; 21. 5, 12; 25, 37 f.; 30, 24; 32, 30 ff.; 36, 7. Anderseits wird die Gnade, das Erbarmen, der Segen und die Liebe Jahwes prinzipiell immer in engster Verbindung mit der Zuerteilung natürlicher Güter gedacht Am. 5, 15; Hos. 2, 23 ff.; 3, 5; 10, 12, 13; 11, 1; 14. 5; Jes. 1, 19; 30, 18 f.; Jer. 12, 15; 13, 14; 15, 6; 31, 12; Jes. 54, 7, 10; 55, 7. Und so ist denn die Vergeltung, an die die Propheten glauben, nicht nur eine durchaus irdische, das ist ja selbstverständlich, da sie ein wirkliches Leben nach dem Tode nicht kennen, sondern auch eine solche, die sich in allererster Linie in der Zuerteilung von natürlichen Gütern bezw. Übeln durch Gott erweist Am. 5, 4, 6; Jes. 1, 19 f.; 3, 10 f.; Jer. 17, 10; 25, 14, wie es sich denn auch so erklärt, dass ihre Zukunftsverheissungen zum guten Teile gerade natürliche Güter dem Volke in Aussicht stellten.

Wie erklärt sich denn nun, dass die Propheten den entsetzlichen Glaubenskonflikt, der sich aus dieser ihrer Anschauung ergeben konnte, nach ihren Reden zu urteilen, noch gar nicht bemerkten? Das will uns doch schier wie ein Rätsel bedünken. Die Gründe liegen indes nicht allzuferne. In erster Linie muss berücksichtigt werden, dass der Beruf der Propheten es mit sich bringt, dass sie es ganz überwiegend mit dem Volk als Ganzem zu thun haben Am. 7, 15; Jes. 6, 9; Jer. 1, 10. Und diesem gegenüber mussten sich nun ja thatsächlich Gottes Gnade und Zorn, sein Sündenvergeben und Heimsuchen in den äusseren geschichtlichen Führungen erweisen, in glücklichem Gedeihen des öffentlichen Lebens wie in furchtbaren Katastrophen, Hunger, Dürre, Pest, Niederlagen etc. Hier bestätigte sich denn auch in entsetzlicher Weise, was die Propheten im Rate Gottes geschaut. Nach kurzen Perioden, in denen seine Gnade lachte, kam die Ära furchtbaren Zornes, der stossweisen Exilierung des Volkes, bis die Last, die sich in der vorausgehenden Geschichte auf diesem angesammelt, ihm wieder abgenommen wurde, bis man in der nahenden Heimkehr die Sündenvergebung nicht nur ahnte, sondern erlebte Jes. 40, 2.

Der Konflikt musste erst beginnen, wenn man das Augenmerk auf das Schicksal des einzelnen richtete, der gerade in jener ganzen Periode nur zu oft von dem Schicksale des Gros zermalmt wurde. Wie aber reimte sich das, wenn er ein Frommer war, mit der Predigt der Propheten? Hier kommen wir nun zu dem zweiten Grunde, der es erklärlich macht, dass die älteren Propheten eigentlich gar nicht auf diesen Widerspruch eingehen; ihn haben wir bereits in § 2, 3 und 4, 3 herausgestellt. Wohl hatten auch jene ein Interesse für die Individuen, wohl glaubten sie auch in dem Leben dieser an eine Vergeltung Amos 7, 17; 9, 9f.; Jes. 1, 28; 3, 10f.; 22, 17,[1]) aber in die Lage, diesen Glauben zu verteidigen und zu rechtfertigen, kamen sie überhaupt noch nicht. Es fehlte Israel auch in dieser Periode zunächst noch ganz die Gabe und das Interesse, Einzelerscheinungen und Beobachtungen in allgemeine Lehrsätze zusammenzufassen. Daher macht der grosse Haufe, von dem es doch hätte ausgehen müssen, nie auf diese Achillesferse der Propheten aufmerksam. Nur ganz schwache Ansätze dazu finden wir, Spott, keine Argumente; erst ganz am Schlusse bricht mit einemmal der Konflikt los. Und erst wenn das geschehen, konnte der Glaube des Individuums an seine Sündenvergebung ein wirklicher Glaube an Unsichtbares, ja unter Umständen der Sichtbarkeit geradezu Widersprechendes werden.

So haben wir den zunächst befremdenden Umstand erklärt, dass auch in diesem Punkte die Propheten scheinbar ganz mit dem Volke zusammengehen. Nun aber, nachdem wir das zugegeben und motiviert haben, müssen wir darauf hinweisen, dass bei jenen auch in dieser Beziehung doch nicht alles ohne weiteres beim alten geblieben, sondern dass sich in doppelter Beziehung in dem Kampfe mit dem Volke schon bei ihnen ein Neues anbahnt, sodass, als der Konflikt ausbricht, die Frommen nicht ungerüstet dastehen.

I. Der erste Punkt ist zwar nicht fest greifbar, man kann darüber streiten, wie weit man ihn ausdehnen will und darf,

---

[1]) Vgl. zu Jes. 3, 10f. Dillmann gegen Duhm, im übrigen: Das Subjekt der altisr. Religion. N. K. Z. 1893, p. 441—79.

und doch, denke ich, dass das Faktum an sich kaum wird geleugnet werden können. Haben wir nämlich soeben konstatiert, dass die Propheten prinzipiell in keiner Weise die enge Verbindung von Zorn und Gnade Gottes mit den natürlichen Übeln und Gütern des Lebens gelöst haben, ja, dass sie gewiss, wäre die Frage direkt gestellt, ein enges Band zwischen beiden energisch würden bejaht haben, so bahnen sie doch, im ersten Stadium noch scheinbar unbewusst, eine Lockerung an. Und diese gibt sich zunächst darin kund, dass sie noch viel mehr als je zuvor geschehen, den Nachdruck darauf legen, dass die Sünden vergeben werden, dass Gottes Zorn gefürchtet, seine Gnade gesucht werde als die natürlichen Erweise derselben. Diese werden vielfach gar nicht erwähnt, dadurch aber, ohne dass man irgendwie auf sie verzichten will und kann, aller Accent auf das unsichtbare Geschehen in Gott gelegt; Jahwe, nur Jahwe ist eben A und O der prophetischen Predigt.

Was die Sündenvergebung anbetrifft, so wüsste ich hier allerdings keinen Beleg vor Jeremia zu bringen.[1]) Bei diesem aber scheint sich in einer Weise der Mangel einer Angabe, worin sich die Sündenvergebung äusserlich erweist, zu mehren, die man nicht mehr für zufällig halten kann 31, 34; 33, 8; 36, 3. Und dasselbe gilt von den exilischen Propheten, so gewiss dieselben an anderen Stellen auch wieder bekunden, dass sie sich eine Vergebung ohne Erweis im äussern Geschehen nicht denken können Ez. 16, 63. Ganz besonders legt Deuterojesaja Nachdruck auf das unsichtbare Sündentilgen bei Gott Jes. 40, 2b.; 44, 22; 43, 25; 55, 7. Natürlich kennt er auch — und wie sehr — die äusseren Erweise jenes, aber Lohn und Vergeltung sind dann eine Sache ausserhalb Gottes, die mit ihm kommt, vor ihm her schreitet 40, 10. Findet sich doch bei ihm sogar schon der Gedanke, dass durch das Leiden des Einen Volksgenossen die andern gerecht werden, natürlich unsichtbar, forensisch, vor Gott

---

[1]) Allenfalls käme Jes. 6, 7 in Betracht, doch haben wir es hier ja mit einem realen Akte der Entsündigung zu thun, durch den Jesaja befähigt werden soll Jahwe zu schauen, ohne daran wie die sonstige sündige Kreatur zu sterben.

Jes. 53. 10.[1]) Ja mit der ganzen Vorstellung des stellvertretenden Leidens (v. 4—6) ist ohne weiteres das enge Band zwischen den natürlichen Gütern und Übeln, die das Individuum treffen, und göttlicher Sündenvergebung bezw. -heimsuchung durchschnitten.

Ähnlich steht es mit der Gnade und Liebe Jahwes zum Volke. Hier ist es besonders Hosea, der zweifelsohne die alten Anschauungen vertieft. Er schildert ja gerade das Verhältnis zwischen Gott und Volk als ein Liebesverhältnis, und, wenn er auch bestimmt erwartet, dass sich dies schliesslich in der Zuteilung natürlicher Gaben seitens Gottes an Israel sichtbar erweisen muss 2, 23 ff.; 14, 5—9, so kennt er doch eine Liebe Jahwes, die auch da bleibt, wo man sie nicht als solche anerkennt 2, 16 f.; 3, 1 ff., die sogar in Entrüstung und Schmerz über die Untreue übergeht 8, 5; 11, 8 ff., die also bleibt, auch wenn sie sich nicht sichtbar zeigen kann. Noch mehr finden wir dies bei Jeremia. Nicht darauf kommt es ihm in erster Linie an, dass Jahwe seither Israel mit irdischen Gütern gesegnet, sondern dass Gnade und Erbarmen auf dem Volke ruhten 16, 5. Auch er sieht in dem Verhältnis Jahwes zum Volke ein eheliches 2, 2 und von hier aus ringt er sich empor zu dem Gedanken einer immerwährenden Liebe Gottes, um derentwillen er seine Huld langmütig bewahrt 31, 2 f., so oft er auch das Volk bedroht, immer wieder muss er seiner gedenken, sich seiner erbarmen 31, 20. Das ist aber eine Liebe, die geblieben ist, auch wenn sie äussere Strafen und Übel ausgeteilt hat, nicht Güter. Sie predigt auch Deuterojesaja: „Mögen auch die Berge weichen und die Hügel wanken, so soll doch meine Huld nicht von dir weichen“ 54, 10 vgl. v. 7 f., auch 55, 3. Jahwe hat Israel nun einmal liebgewonnen 43, 4.

Geradeso steht es endlich mit der Auffassung des göttlichen Zornes seitens der Propheten. Auch hier scheidet Hosea zwischen dem Zorn in Gott und dem äusseren Geschehen: „Mein heisser Zorn soll nicht zur That werden“ 11, 9. Gerade hierin sieht er den Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Zorn, das

---

[1]) Was Duhm z. St. mit dem ihm nicht zusagenden hebräischen Texte aufstellt, überschreitet jedenfalls die Grenzen, die dem Exegeten gezogen.

alte Bild von dem Freunde, der auch zürnen kann, dies aber dann auch sogleich in seinem Wesen bekundet, passt nun nicht mehr, das wäre menschliche Wut, nicht heiliger Zorn vgl. 14, 5. Wiederum ist es Jeremia, der hier vor allen anderen den Bahnen Hoseas folgt. Er polemisiert direkt gegen das Volk, welches spricht: „Ich bin schuldfrei, hat sich doch sein Zorn von mir gewandt", welches also auf Grund dessen, dass Gott ihm keine Übel sendet, meint, Gott zürne ihm nicht, und daraus weiter vermessen schliesst, es habe nicht gesündigt 2, 35. Freilich, wie geht er dagegen vor? „Fürwahr, nun ziehe ich dich zur Rechenschaft." Also, schliesslich muss auch nach ihm der Zorn sichtbar werden. Aber in der Richtung jenes Gedankens scheidet er meistens ausdrücklich zwischen dem Zorne Gottes und den Zornesentschlüssen 18, 23; 23, 20, dem Zorne und dem Unheil 25, 6. Ja, kannte er oben eine Liebe Gottes zu seinem Volke, die nimmer aufgehört, so proklamiert er hier: „Zum Zorn und zum Grimm war mir diese Stadt von der Zeit an, da man sie erbaute, bis auf den heutigen Tag" 32, 31. Also hat es auch wiederum einen jahrhundertelangen Zorn gegeben, der nicht zum äusseren Ausbruch gekommen, sondern erst jetzt sich in Thaten umsetzen soll. Und so kann Jeremia schliesslich umgekehrt das Volk flehen lassen: „Züchtige mich Jahwe, aber nur mit Massen, nicht in deinem Zorne" 10, 24, er kennt also auch Übel, die gar nicht von dem Zorne Jahwes herrühren.

Damit aber sind wir schon an den zweiten Punkt herangetreten, in dem die Propheten ihr Volk für die Glaubenskonflikte gerüstet. Wir fassen indes hier zunächst zusammen: Wenn auch die Propheten in keiner Weise die enge Verbindung zwischen den göttlichen Affekten und den natürlichen Gütern bezw. Übeln aufheben, so legen sie doch bisweilen so ausschliesslich den Nachdruck auf jene, dass der Gedanke sich anbahnen musste, es könne eine Sündenvergebung, eine Gnade und Liebe Gottes geben, auch wo man im äusseren Geschehen nichts oder gar das Gegenteil davon sah. Jene allein erschienen in dem Kampfe der Propheten wider die Verweltlichung des Volkes so sehr als die Hauptsache, dass auf die natürlichen Güter und Übel vielfach überhaupt nicht reflektiert wurde. Aber freilich, nur angebahnt haben jene diese

Erkenntnis; klar ihrer bewusst werden konnte man sich erst da, wo das fromme Individuum im Gebete rang um seine Selbstbehauptung in dem natürlichen Geschehen. Dort, auf dem Gebiete des Gebets, der religiösen Lyrik ist der Konflikt ausgefochten, wir kommen darauf zurück. Aber die Propheten haben die Waffen zu demselben geliefert.

Und noch ein anderes verdient hier Beachtung. Um das Problem als solches hatten die Propheten, die es überwiegend mit dem ganzen Volke zu thun, sich nicht gekümmert, es existierte für sie in ihrer Berufsthätigkeit nicht. Aber eine praktische Lösung hatten allerdings auch sie schon geboten. In ihnen waren Männer durch die Geschichte gegangen, die einen Zorn und eine Gnade Gottes verkündet hatten, der vielfach alles natürliche Geschehen Hohn zu sprechen schien, lachendes Glück da, wo sie von Zorn redeten, und, wo alles verzweifelt, verachtet und geschlagen war, redeten sie von Gnade. Und dennoch waren sie in keinem Momente ihrer Wirksamkeit von ihrer Gewissheit abgewichen, nein, mit einer Sicherheit sondergleichen erschlossen sie Gottes Herz, Gottes Gedanken und Ratschläge dem Volke, mochte es ihnen noch so oft höhnend entgegenschallen: Es nahe doch und trete ein, was der Heilige Israels plant, damit wir es kennen lernen. Und worin beruhte die Lösung dieses Geheimnisses? Gott selbst redete zu ihnen und aus ihnen, da bedurfte es keines äusseren Unterpfandes. Sollten sie damit nicht den Frommen ihres Volkes für alle Zeiten ein Vorbild geliefert haben? Sollte vielleicht in realer Gemeinschaft mit Ihm auch der bewusste, theoretische Konflikt überwunden werden?

II. In einem Punkte haben nun aber thatsächlich schon die Propheten die religiöse Wertung der natürlichen Güter und Übel um ein Bedeutendes geändert und gefördert. Auch schon Altisraels Anschauung war, wie wir in A § 5 sahen, nicht die, Jahwe verteile die Güter und Übel des Lebens willkürlich, sondern als ein zwar gnädiger, aber doch gerecht richtender. Dadurch gewannen also die Übel die Bedeutung von Strafen für die Sünden. Als solche hat sie, soweit überhaupt unsere Quellen uns Aufschluss geben, das Volk überall hingenommen. Thatsächlich wird nun ja auch Altisrael vielfach schon erfahren haben, dass

aus diesen Übeln auch Gutes sprossen konnte, dass durch sie ein ben belijjaal von seiner nebalah abgeschreckt oder durch grosse allgemeine Katastrophen das Volk zu energischerer Beobachtung seiner Pflichten gegen Jahwe als zuvor aufgerüttelt werden konnte. (Man denke etwa an die staatlichen Kalamitäten während der Philisterkriege, an die Jakobs- und besonders Josephsgeschichten, an Dürren, Hungersnöte und Pesten wie 2 Sam. 21; 24; 1 Reg. 17, 1 ff.) Aber auch hier bestätigt sich wieder, dass Altisrael noch ganz Blick und Sinn dafür fehlte, die einzelnen Erscheinungen zusammenzufassen. Als Strafen konnte man die einzelnen Übel unmittelbar empfinden, zu der Einsicht, dass Gott noch weitere Zwecke mit ihnen verbinde, bedurfte es eines tiefer eindringenden Blickes. Und dieser ist erst den Propheten von Gott geschenkt. Wie ihnen das Auge geöffnet ist, auf die Geschicke und Wege der Völker der Erde hinzublicken, so auch erst der tiefere Einblick in den inneren Zusammenhang der Geschichte und Geschicke ihres Volkes. Es handelt sich hier natürlich schlechterdings nicht um ein theoretisches Spekulieren; in der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott, in der sie leben, erschliessen sich ihnen vielmehr praktisch seine Wege und Absichten, und so werden sie gewappnet für den verzweifelten Kampf, der ihnen beschieden.

Amos überblickt die jüngstvergangene Geschichte, und ein neues Licht fällt auf dieselbe. Während der bessere Teil der Menge in den Übeln der letzten Zeit Strafen sieht und Gott durch Opfergaben zu besänftigen sucht, der schlechtere unmotivierte Unglücksfälle, schaut er, wie Jahwe bei ihrer Sendung nach einem bestimmten Plane und Zweck handelt, nämlich dem, das abtrünnige Volk wieder zu sich zu ziehen. Hungersnot, Dürre, Brand, Pest und Umsturz, alles dies hat Jahwe der Reihe nach gesandt, damit das Volk sich bekehre 4, 6—11. Ganz neu sind natürlich diese Gedankengänge der Menge auch nicht. Amos setzt offenbar eine gewisse Zustimmung voraus, täusche ich mich nicht, so ist im Volke besonders das Motiv der ungleichmässigen Verteilung von Regen und Dürre schon mehrfach erörtert — bei ihr verweilt der Prophet am längsten V. 7 f. —, aber ein solcher Gesamtüberblick ist — wenigstens nach unseren Quellen — nie zuvor gegeben. Ist nun einmal erst so das Auge für die

Erlebnisse der Vergangenheit geöffnet, so weiss man auch, dass ebenso die Übel der Zukunft neben dem der Strafe noch einen anderen Zweck haben können, nämlich zu bessern. Auch dieser Gedanke schimmert schon bei Amos durch, wenn er sagt: „Ich will Weisung geben, dass das Haus Israel unter allen Völkern geschüttelt werde, wie man in einem Siebe schüttelt, ohne dass gutes Korn zur Erde fällt. Alle Sünder in meinem Volke sollen durchs Schwert fallen“ 9. 9. Ganz deutlich spricht jenen Hosea aus. Auf der einen Seite bleiben natürlich auch ihm die Übel Strafen 4, 3; 5. 5, 14, aber auf der anderen verkündet er: Jahwe will das Volk aus dem Lande in die Wüste führen, dass es dort willfährig werde wie in der Zeit der Jugend 2. 17; 5. 2; 12. 10. Jahwe will abziehen und zu seiner Stätte zurückkehren, denn endlich werden sie ihre Schuld fühlen und sein Antlitz suchen; sind sie erst in Not, so werden sie sich nach ihm sehnen 5, 15. Hosea legt dem bussfertigen Volke selbst die Erkenntnis in den Mund, dass ihm die gesandte schwere Wunde Anfang eines neuen Lebens geworden 6. 1—3, 11; 7, 1, 10, er bezeichnet die göttliche Thätigkeit direkt als Züchtigung 7. 12. Der Heilsplan Jahwes in der Geschichte der Vergangenheit tritt besonders schön bei ihm 11, 1—7 hervor. Und so sieht er denn auch in der Zukunft die Exilierung und das Unglück des Volkes als Durchgangspunkt zu einem glücklicheren Volksleben an 11, 11; 14. 5.

Bei Jesaja tritt nun vollends deutlich hervor, dass all die Übel, Verheerung des Landes und Gericht, von denen er redet, nur Züchtigungsstecken und Ruten in Jahwes Hand sind 10. 5, nur den Zweck haben, das Volk zu läutern, einen guten Kern aus ihm hervorgehen zu lassen, und für diesen wenigstens wird also das, was für das Gros das schrecklichste der Übel, der Anfangspunkt wahren Glückes 1, 25 ff.; 2, 11; 4. 2 ff.; 5, 15; 6. 13; 7. 3. 16 ff.; 8. 18; 10. 20; 17. 6; 28. 6; 30, 8. 17 ff.; 31, 6 f. Dabei spricht er zum erstenmal offen und bewusst aus, was sachlich schon Amos 4 enthalten, dass in der Sendung aller Übel Jahwe nach einem lange vorbedachten Plane handelt 22, 11, auch 28, 23—29 vgl. Micha 4. 10. In diesem Lichte schauen auch Habakuk 1. 12 und Zephanja 3, 7 die staatlichen Kalamitäten ihres Volkes. Jahwe hat dieselben zwecks eines Läuterungs-

gerichtes verordnet. Und vollkommen gang und gäbe ist die Anschauung von den Übeln als Züchtigungs- und Besserungsmitteln in der Vergangenheit sowohl wie in der Zukunft bei Jeremia 2, 20; 3, 3; 4, 6 ff.; 5, 3; 7, 28; 9, 6; 12, 7; 15, 7; 31, 18. Schwert und Dürre hat Jahwe zur Besserung gesandt, vergeblich, deswegen sendet er nun das stärkste Übel, Eroberung der Stadt und Exilierung. Wie damit allmählich die Anschauungen ganz andere geworden, als früher, sieht man besonders 21, 5 f. Früher bedeuteten Israels Kriege Jahwes Kriege, jetzt aber kämpft Jahwe als Feind Israels. Indes dies alles ist ja nur Durchgang zur Herrlichkeit, Lobpreis wird den Wehklagen folgen 31, 18. Daher kann Jeremia das Volk selbst beten lassen: „Züchtige mich Herr“ 10, 24. Hätte das der Altisraelit vermocht? Den schönsten Ausdruck endlich haben diese Gedanken bei Deuterojesaja gefunden. Er schaut von einer Warte aus, wie sie höher kein Prophet hat besteigen dürfen, rückwärts und vorwärts hinein in die Geschichte seines Volkes, und es ist so recht der Grundton seiner ganzen Auffassung derselben: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege nicht meine Wege, sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so viel sind auch meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken“ 55, 8 f. Alles, was Israel hat erleiden müssen an Schmach und Spott, an Ketten und Banden, es ist nur gottgewolltes Läuterungsmittel gewesen. Er, nur Er hat alles gesandt, das Volk durch Kreuz zur Krone zu führen, es war ein Schmelzofen des Elends 42, 24; 47, 6; 48, 10.

Damit ist das Übel als solches überwunden, wohl bleibt die natürliche Seite desselben, es bleiben Schmerz und Leid in seinem Gefolge, mit der ganzen Glut des Semiten empfindet auch der Prophet diese, auch er zittert bei ihrem Herannahen, hier fühlt er vollständig mit seinem Volke (vgl. § 5). Aber ein ganz neues Gefühl ist daneben in seine Brust gelegt, er weiss, die Übel kommen von Jahwe, sind nur Mittel in seiner Hand zu etwas Besserem, daher vermag er sich über die Natur zu schwingen und sich sogar ihrer zu freuen, ihren Stachel haben sie verloren, ihre religiöse Wertung ist eine andere geworden, sie sind nicht nur Strafen. Aber freilich, auch hier hatten es

die Propheten wieder nur mit dem Volke als Ganzem und dessen Leiden zu thun. Und dessen Existenz war nun doch in ganz anderer Weise gesichert und verbürgt, als die des einzelnen. Wird auch das Individuum nun im stande sein, sich in derselben Weise allen hereinstürmenden Übeln gegenüber aufrecht zu erhalten und zu behaupten, auch in diesen Gottes Gnade zu erkennen? Hier musste der innere Kampf noch viel heisser entbrennen, in der religiösen Lyrik werden wir unmittelbar in ihn hineingeführt werden.

Aber schon hier müssen wir konstatieren, dass in zweifacher Beziehung auch in diesem Punkte die Propheten direkt Waffen zum Kampfe dargereicht; erstens wiederum durch ihr praktisches Vorbild. Da ist es ja besonders Jeremia (doch vgl. auch Jes. 8, 17), der den Frommen einen Kampf des Glaubens mit Übeln aller Art vorgekämpft, wie ihn kaum einer nach ihm zu bestehen hatte, ein duldender Märtyrer wie nur je einer. Ja, er hatte mit Gott gerungen, auch wegen persönlichen Leids, wegen der Schmach und Verspottung, des Mangels an Freuden und Freunden, wegen Nachstellung und Lebensgefahr 17, 15, 17; 20, 8. So hat ihm im Hinblick auf das eigene Leid der Unmut sogar die Frage ausgepresst: „Zur Rede möchte ich dich stellen, warum das Treiben der Frevler Gelingen hat?“ 12, 1; 15, 18. Aber er ist in die Schule genommen 15, 19, „ich bin mit dir“ 15, 20, das hat ihn trösten müssen und im Gebete hat er Ergebung gefunden: „Heile mich Herr, dass ich heil werde“ 17, 14. Freilich sehen wir schon hier, die Lösung des Problems, die er betreffs des Volkes vertritt, hat er auf die persönlichen Übel nicht angewendet, wie er ja auch dem in dieser Beziehung zweifelnden Volke eine klare Lösung des Rätsels nicht zu geben vermag 31, 29. Ehe die Individuen diese fanden, bedurfte es wohl einer noch härteren Schule, doch den ersten Schritt dazu, das Stillesein haben die Propheten, hat insbesondere Jeremia jene gelehrt.

Aber über ihn noch weit hinaus führt Deuterojesaja. In eine furchtbare Schule war das Volk genommen. Was alle vorexilischen Propheten vorausgesehen, war nun Thatsache geworden. Aus war's mit allem, was Altisrael als Gut

galt, mit Kriegsruhm und Besitz, Freiheit, Ehre und Freude. Wirklich schien das Volk nur noch zu den Bergen sprechen zu können: Bedecket uns! und zu den Hügeln: Fallet auf uns! Aber auch jetzt schlief und schlummerte Israels Hüter nicht. Lauter als je zuvor erschallt jetzt das: „Tröstet! Tröstet mein Volk.“ Er, der die Geschicke seines Volkes überschaut, bleibt mit seinem Blicke auch an dem Leiden der Frommen in ihm haften. Warum haben sie, der Kern des Volkes, der Ebed Jahwe so Entsetzliches leiden müssen? Da macht er Ernst mit seinem Grundgedanken; „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken,“ so bittern, konsequenten Ernst, dass er sich damit weit, weit über das Niveau seines Volkes, ja auch eines Jeremia erhebt: Die Übel sind für den wahren Jünger Jahwes überhaupt keine mehr, Schlägen, Beschimpfung und Speichel kann er sich freiwillig darbieten, er erkennt irdische Schande nicht mehr als Übel an 50, 6; 51, 7, gerade der Blinde und Taube, der Beraubte und nichts Besitzende wird gross und herrlich gemacht 42, 19 ff., 22 ff., die Unfruchtbare ist besser daran als die Fruchtbare 54, 1, der freiwillig sogar sein Leben aufgibt, wird nur um so herrlicher triumphieren 53, 12. Und damit verbindet sich ihm noch ein anderer Gedanke. Der Knecht, der so freiwillig leidet, leidet für das Ganze, gerade um seinetwillen wird diesem verziehen: unsere Krankheit hat er getragen 53, 4 f., er setzt sich selbst als Schuldopfer ein und schafft durch seine Erkenntnis den vielen Gerechtigkeit 53, 10 f. Das ist das alttestamentliche Hohelied auf das Leid, hier zeitigt der altisraelitische Glaube, dass um Eines Frommen willen die Gesamtheit gesegnet werde Gen. 18, 23 ff., gegen den gerade soeben noch Ezechiel wegen falscher Konsequenzen polemisiert hatte 14, 16 ff., seine herrlichste Frucht. Zu der Höhe dieses zweiten Gedankens, des Gedankens vom stellvertretenden Leiden haben sich auch die späteren Frommen nicht wieder emporschwingen können, wir finden keine weitere Verwertung desselben im Alten Testamente zur Lösung des Konfliktes. Volat avis sine meta. Mag sich die Schilderung von 52, 13—53, 12 in manchen Einzelzügen anlehnen an das, was die Exilierten erlebt und gesehen 53, 1—9, als Ganzes ist und bleibt sie eine Hoffnung, eine Weissagung

auf Künftiges 53, 10—12. Aber schon mit jenem ersten Gedanken ist das Übel auch für das Individuum überwunden, die innere Verbindung von Übel und Gottlosigkeit auf der einen, Übel und Gottes Zorn auf der anderen Seite aufgehoben. Für den Frommen gibt es ein Heil, das nicht nach dem Schema der natürlichen Güter und Übel bemessen werden kann. Dem Frommen ist Schmach Ehre, Schwäche Stärke, Krankheit Gesundheit, Hässlichkeit Schönheit, Tod ist ihm Leben. Ihm sind die Übel, die aus seines Gottes Hand kommen, Güter geworden. Da haben wir den Triumph göttlichen Geistes über natürliches Wünschen und Hoffen, Fürchten und Beben, einen lebendigen Hauch von dem Geiste dessen, der dermaleinst sprach: „Ich habe die Welt überwunden."

Wir fassen das Resultat dieses § zusammen. In zweifacher Weise geht während der prophetischen Reaktion eine Änderung in der religiösen Wertung der natürlichen Güter und Übel vor sich. Angebahnt wird die Lockerung der innigen Verbindung dieser mit Gottes Gnade und Zorn, aus dem einstmaligen Ineinander wird mehr und mehr ein Nacheinander, auf letztere wird vielfach so ausschliesslich reflektiert, dass die natürlichen Güter und Übel darüber gar nicht in Betracht kommen. Und klar bildet sich zweitens das Bewusstsein heraus, dass die Übel nicht nur göttliche Straf-, sondern auch Züchtigungsmittel sein können, mithin, religiös gewertet, keine Übel mehr. Und durch beides wird mehr und mehr das Herz des Volkes wie der Individuen von den natürlichen Gütern und Übeln des Lebens hingedrängt, auf jenes Eine Gut, auf Gott selbst. Darüber weiter in § 9.

Über Deuterojesajas Auffassung des Ebed Jahwe wage ich Näheres hier nicht vorzutragen, weil ich nämlich nichts Abschliessendes darüber weiss. Das schon längst konstatierte Faktum, der Ebed sei Jes. 40—55 bald das ganze Volk, bald der Kreis der Frommen, bald ein Individuum, beginnt gerade jetzt erst uns allmählich psychologisch verständlich zu werden. Es ist besonders das Verdienst Duhms nachgewiesen zu haben, dass die Partieen, in denen der Ebed als ein Individuum erscheint, Lieder sind 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—53, 12, die sich offenkundig von dem übrigen Buche abheben. Das ist aber vorläufig alles, was feststeht. Sind diese Lieder älter als Deuterojesaja (so z. B. Smend: Relg. p. 260), sind sie jünger (so z. B.

Duhm z. St.; Schian: Die Ebed-Jahwe-Lieder), sind sie von ihm selbst gedichtet? Ich glaube vorläufig letzteres. Obwohl sich die ihnen folgenden Ausführungen nie mit ihren Hauptgedanken ganz decken, sind sie doch immer wie ein Thema an die Spitze gestellt und vom folgenden vorausgesetzt, 42, 1—4 von 42, 6. 19; 49, 6 von 49, 8; 50, 4—9 von 50, 10; 51, 4; 53, 10 bis 12 von 54, 1 ff. Andererseits ist trotz der verschiedenen Auffassung des Ebed die Verwandtschaft in Worten und Ideen eine so grosse (vgl. d. Tabelle bei Schian p. 48), dass man, die Priorität der Lieder vorausgesetzt, auf Deuterojesaja selbst als Verfasser wird schliessen müssen.

Erst die Zukunft wird hier weitere Klarheit bringen. Aber seinen Wert hat schon das bisherige geringe Resultat, auch für unser Problem. Wir sehen nämlich, wie die Idee von dem Einen Armen und Gebeugten, der für sein Volk leidet und dies rettet, nicht lehrhaft vom Propheten vorgetragen — als solch Lehrsatz ist sie ja auch einfach mit der Idee vom Volke als Knecht unverträglich — sondern herausgeboren ist aus dem Ringen und Beten einzelner 53, 1, die bei dem Zusammenbruche des Volkes sich zu behaupten suchten, die alles Leid willig trugen, um ihren Gott sich zu retten, und die in diesem Glaubenskampfe erkannten, der eigentliche Ebed, mit dem Jahwe seine Absichten habe, sei ein einzelner Frommer im Volke und durch ihn das fromme Individuum überhaupt. Ich finde, es steht dem nichts im Wege, dass Deuterojesaja, als nun das ganze Volk, das auch seit seiner Erwählung ein Ebed Jahwe, erlöst werden sollte, diese Lieder aus seiner eigenen früheren Lyrik seinen verheissenden und tröstenden Reden eingeflochten hat, ohne darauf zu sehen, dass sie sich streng logisch genommen, an diesen stiessen. (Vgl. etwa Jeremias Gebete.) Verhiessen doch auch sie Erlösung des Ebed aus dem Leid, herrliche Begnadigung nach der Trübsal. In einer Zeit, da man Wüste, Bäume, Berge und Wasser auffordert, mit in die Freude des Volkes Gottes einzustimmen 42, 10 ff.; 55, 12, da arbeitet man nicht nach logischen Kategorien. Schian behandelt das Buch, das mehr noch als viele andere eine gewisse lyrisch-religiöse Sympathie des Erklärenden verlangt, als müsste es glatt wie ein Schüleraufsatz gebaut sein.

7. Die sekundäre Stellung der natürlichen Güter im Gedankenkreise der Propheten

oder:

Die sittlich-religiösen Güter der Propheten.

Der Propheten Stellung zu den natürlichen Gütern des Lebens war, wie wir in § 5 fanden, prinzipiell dieselbe geblieben wie die ihres Volkes, für Macht und Ehre haben auch sie sich begeistert, nach Wohlstand, Freude, Weisheit und Leben

verlangte auch ihr Herz. Freilich für ihre Person trat ihnen dies Verlangen so gut wie ganz hinter ihrem Berufe zurück, aber bestimmt und sicher verkündeten sie ihrem Volke, den Frommen diese Güter als Gaben Gottes für die Zukunft. Und ihren glühenden Schilderungen merkt man an, wie sehr sie dieselben erhofften, wie wenig sie sich das Gottesreich der Zukunft ohne dieselben denken konnten. Aber die Gegenwart, die war ja in dieser Beziehung einfach eine tabula rasa, gerade auf Seite des grossen Haufens, der Gottlosen fanden sich alle jene Güter. Nun haben wir zwar soeben in § 6 gesehen, dass dies Missverhältnis den älteren Propheten noch in keiner Weise Anlass zu inneren Konflikten und Glaubensskrupeln gab. Aber Güter will und muss das Menschenherz besitzen, daraufhin ist es geschaffen, ohne Güter verdorrt die Seele. Auf den Strassen, im öffentlichen Leben triumphierten die, die nichts von dem Heiligen Israels wissen wollten, sie waren es, die mit natürlichen Gütern, Jahwes Gaben, gesegnet waren, sollten die Frommen nun gerade durch ihre Frömmigkeit güterlos sein? O nein, es musste geben, es gab noch andere höhere Erweise der göttlichen Gnade und des göttlichen Zornes als jene Güter und Übel, es gab Güter, die man nicht mit Augen sehen oder mit Händen greifen, deren man doch aber ebenso sicher sein konnte wie jener, Güter, die mehr wert sein mussten als alle Güter, die die natürliche Welt bot. So werden diese ganz unbewusst, ohne dass irgend ein prinzipieller Gegensatz gegen sie vorläge, in sekundäre Stellung gerückt.

Gelingt es uns, dies als richtig nachzuweisen, so ist damit auch schon die Frage entschieden, ob die Propheten Eudämonisten gewesen oder nicht. Die Gefahr einer Frömmigkeit um Lohnes willen musste auftauchen, sobald das innige Band zwischen natürlichen Gütern und göttlicher Gnade zerrissen, sobald jene nicht mehr wie einst mit dieser unmittelbar zusammenfielen und diese nicht mehr in jenen enthalten, sondern sobald beide als etwas zunächst Verschiedenes empfunden wurden, natürliche Güter ohne göttliche Gnade denkbar erschienen und Gnade ohne natürliche Güter. Dann erst konnte man überhaupt auf den Gedanken kommen, sich der göttlichen Gnade zu versichern, um durch

dieselbe natürlicher Güter teilhaftig zu werden. Dass gerade die Propheten jene Loslösung gefördert, haben wir soeben in § 6 gesehen, dass Israel später mehrfach eudämonistisch gedacht, werden wir in C finden. Wie steht es nun in dieser Beziehung mit den Propheten? Nun sind dieselben freilich in gewissem Sinne von vornherein gegen diese Gefahr durch ihren Beruf gesichert. In erster Linie sind sie ja bis zum Exile ausnahmslos Gerichtsverkündiger, ihre Verheissungen kommen immer erst in zweiter Linie. Und weiter, diese Verheissungen, Versprechungen und Hoffnungen gelten ja ganz überwiegend nicht den einzelnen Individuen, sondern dem Volke, und, wo sie Rettung und Heil verkünden, da ist es in den meisten Fällen ein solches, welches sie und ihre frommen Zeitgenossen gar nicht einmal zu erleben erwarten. Gesetzt also, sie wären wirklich für ihre Person Eudämonisten gewesen, ihr Beruf, die Predigt, die sie in Gottes Auftrag verkünden sollten, würde es schon mit sich gebracht haben, dass dies kaum hervortreten konnte.

Anderseits aber erhellt auch auf den ersten Blick, dass die Propheten, so wenig sie sich für die Endzeit die göttliche Gnade ohne Erweis in natürlichen Gütern denken können (§ 5), ebensowenig für die Gegenwart, etwa im Sinne eines überspannten Kantianismus, auf alle natürlich-sichtbaren Erweise jener verzichtet hätten. Man lese nur: „Fragt nach mir, damit ihr am Leben bleibt“ Am. 5, 4, 6, 14, oder: „Wenn ihr willig seid und gehorcht, so sollt ihr die Güter des Landes verzehren; aber wenn ihr euch weigert und widerspenstig seid, so sollt ihr vom Schwert gefressen werden“ Jes. 1, 19f., vollends 3, 10f.; Jer. 22, 16. Daher kommt es jetzt darauf an festzustellen, ob die Propheten neben, ja über diesen natürlichen Gütern andere, sittlich-religiöse gekannt, nach denen zu streben sei, ganz abgesehen von Belohnung und natürlichem Wohlergehen, die wohl von natürlichen Gütern begleitet zu sein pflegten, doch aber an sich selbst wertvoll seien über alles, den Lohn in sich selbst trügen. Können wir dies bejahen, so ist damit jene Frage entschieden, so war die prophetische Frömmigkeit schlechterdings keine eudämonistische.

Wenn wir den Gedankengängen der Propheten in dieser Richtung nachgehen, so sehen wir, dass es drei Kategorien von

Gütern sind, die sie als solche proklamieren, die Ziele ihres Sehnens und Trachtens sind und deren sich dem entsprechend die Frommen auch schon für die Gegenwart trösten konnten als eines Besitzes, der mehr wert als alle natürlichen Güter. Es sind teils sittliche Güter, teils rein religiöse, teils die Gnadenmittel und Gnadenunterpfänder, die Jahwe dem Volke zu seiner Rettung schenkt. Nun ist allerdings hier nicht der Ort, Genesis, Geschichte und Wertung aller dieser bis ins einzelne hinein genau nachzuweisen. Für unseren Zweck genügt der Beweis, dass diese Güter im Gedankenkreise der Propheten überhaupt den natürlichen Gütern übergeordnet waren.

I. Das Gros des Volkes hatte sich, wie besonders in § 2, 2 gezeigt, bei seinem Streben nach Glück und Wohlergehen in Handel und Wandel, im öffentlichen wie im privaten Leben an eine totale Ignorierung der sittlichen göttlichen Gebote gewöhnt. Dagegen treten die Propheten als beredte Anwalte dieser auf. Eben jenen natürlichen Gütern, Ruhm, Wohlstand u.s.w., an die das Volk ausschliesslich sein Herz gehängt, stellen sie die Befolgung der Gebote Jahwes gegenüber, und bei dieser Gegenüberstellung erwacht mehr und mehr das Bewusstsein, dass diese Befolgung selbst ein Gut ist, jenen anderen sehr wohl vergleichbar, ja weit, weit mehr wert als sie. Aus den einzelnen sittlichen Geboten erwachsen sittliche Güter, die man für Gegenwart und Zukunft erhofft, deren sich die Frommen schon jetzt getrösten können, die dermaleinst Gott im ganzen Volk überreich schaffen wird. Denn ebensowohl sehen die Propheten das Befolgen der Gebote als Bethätigung der eigenen Sittlichkeit wie als ein Geschenk Jahwes an. Dass man in jedem einzelnen Falle das Streben nach einem natürlichen Gute der Befolgung eines göttlichen Gebotes hintansetzen müsse, wusste Altisrael auch schon sehr wohl. Aber es fehlte noch, so lange noch kein bewusster Konflikt im ganzen Volksleben vorlag, die bewusste Zusammenfassung, die grundsätzliche Gegenüberstellung und damit das Bewusstsein, dass die Erfüllung der einzelnen Pflichten, die Befolgung der göttlichen Gebote schon an sich ein Gut bilde, das allen natürlichen vorzuziehen.

Gleich Amos fordert seine Zeitgenossen auf: „Fragt nach

dem Guten und nicht nach dem Bösen, hasset das Böse und liebt das Gute; erhaltet das Recht im Thore aufrecht“ 5, 14 f., und schon in dieser Aufforderung, nach dem Guten zu streben, ja es zu lieben, zeigt sich, wie sehr er das sittlich Gute als ein Gut schätzt. Die Belohnung ist hierbei ganz Nebensache, sie wird 5, 15 nur mit einem „Vielleicht“ angefügt. 5, 24 spricht er daher die Mahnung aus, dass Recht sprudeln möge, wie Wasser, und Gerechtigkeit, wie ein nimmer versiegender Bach, gerade wie etwa die Zeitgenossen das Hineinströmen von Schätzen sich wünschten. Vgl. 5, 10; 6, 12.[1]) Hosea klagt über das Fehlen jener Güter im Volke; „keine Treue, keine Liebe ist im Lande“ 4, 1; 5, 11. Schlimm ist's, wenn die מִשְׁפָּט wie eine Gipftpflanze aufschiesst 10, 4[2]) (vgl. Am. 6, 12). Deswegen hält er als Ziel allen Strebens dem Volk vor: „Halte auf Liebe und Recht“ 12, 7, ein Versprechen, eine Belohnung fügt er dem nicht hinzu. An anderer Stelle mahnt er: „Gerechtigkeit säet euch aus, erntet nach dem Gebote der Güte, pflügt euch einen Neubruch, damit er komme und euch Gerechtigkeit regnen lasse“ 10, 12. Den entsetzlichen Zustand der Gegenwart schildert er im Gegensatze dazu: „Aber ihr pflügt Frevel ein, ihr erntet Unrecht, ihr verzehrt Früchte der Falschheit“ 10, 13. So ist, ohne Bild gesprochen, das Ideal,

---

[1]) In erster Linie sind bei allen vorexilischen Propheten מִשְׁפָּט wie צְדָקָה eine gute, geordnete, unparteiische Rechtspflege. Das ist auf Grund von Am. 5, 7, 14, 24; 6, 12; Jes. 1, 17, 21, 23; 5, 23; 10, 2; Jer. 22, 3 offenkundig. Aber schon bei Amos zeigt sich sowohl durch die Parallelstellung von מִשְׁפָּט mit טוֹב 5, 15 (vgl. 3, 10), wie darin, dass er sich nicht etwa nur der ungerecht Beschuldigten und Verurteilten, sondern der Armen und Geringen in der Rechtspflege annimmt 2, 6 f.; 5, 12 f., dass ihm jene Begriffe weiter reichen, Mildthätigkeit und Humanität unter sich begreifen. Vollends offenkundig wird das dann bei Hosea, der jene beiden mehrfach in Parallele mit der חֶסֶד, zunächst der herablassenden Güte, dann überhaupt der Liebe zu den Mitmenschen stellt 10, 12 f.; 12, 7. Dieselbe Parallelstellung findet sich Micha 6, 8. Vgl. auch Smend: Relgesch. p. 411, 416; Duhm: Theol. d. Proph. p. 115.

[2]) Auf das göttliche Gericht kann sich die מִשְׁפָּט hier nicht beziehen, denn jenes kann doch nicht mit einer Gipftpflanze verglichen werden. Anderseits ist 6, 5 mit LXX מִשְׁפָּטִי כְּ zu lesen und dies nach v. a auf das göttliche Gericht zu beziehen.

welches er dem Volke vorhält: Alles Thun mit Gerechtigkeit beginnen, mit Güte vollenden, ein von Grund auf anderes Leben als das gegenwärtige anfangen. [1]) Aber noch ein weiterer Gedanke klingt in dieser Stelle an, ungleich tiefer, ungleich schöner, ja für jene Zeit so überraschend, dass man sich kaum wundern kann, wenn die Ausleger achtlos an ihm vorübergegangen. Es ist der: sobald nur Israel sich willfährig zeigt, werden jene sittlichen Güter von Jahwe selbst dem Volke geschenkt, sie bilden gerade das höchste Gut der Endzeit. Als locus classicus für diese Auffassung Hoseas mache ich 2, 21 f. geltend: „Und ich werde dich mir verloben auf immer; ich werde dich mir verloben für die Brautgabe von Recht und Gerechtigkeit, von Güte und Liebe, ich werde dich mir verloben für die Brautgabe von Treue und Jahweerkenntnis (wörtl. dafür dass du Jahwe erkennst)." Jahwe selbst also ist es, der nach v. 16 f. zunächst mit natürlichen Gütern um Israel wirbt und es sich willfährig macht, der nun alle jene sittlichen bezw. religiösen Güter dem Volke als Brautgeschenk vermacht, das von da an für alle Zeiten im Besitze derselben und sein treues Weib bleibt. [2]) Ist es hier die Vorstellung von der Brautwerbung, die den

---

[1]) Dass diese Auffassung der Stelle die einzig mögliche ist, ist eigentlich im Gegensatz zu den mannigfach schwankenden Kommentaren zur Genüge schon bewiesen von Winter i. d. Z. f. a. W. 1889 p. 212 ff. Die drei selbstverständlich gleichmässig auffordernd zu verstehenden Imperative in v. 12 im Gegensatz zu den drei gleichmässig die gegenwärtige Praxis schildernden Perfekten von v. 13 besagen schon genug. v. 13 b zeigt deutlich, dass die Folge der gegenwärtigen Handlungsweise erst mit v. 14 beginnt. Dass man solche so oft schon in v. 13 a und von da rückwärts auch in dem קִצְרוּ v. 12 schon eine Verheissung suchte, erklärt sich grösstenteils daraus, dass man nicht erkannte, wie das אֲכַלְתֶּם פְּרִי v. 13 nur aus dem Bilde gesprochen: das Essen ist hier der Abschluss des Pflügens und Erntens, nicht aber Lohn bezw. Strafe dafür.

[2]) Diese Stelle ist von den Auslegern thatsächlich hin und her gezerrt, der letzte, Wellhausen, macht eigentlich nur ein Fragezeichen. Ich konstatiere folgende höchst einfache Fakta: a) Subjekt, also der in diesem Zusammenhang alles Schaffende und Thuende, mithin auch hinter dem יָדַעַתְּ stehende ist Jahwe. b) Das בְּ muss die fünf Male in gleichem Sinne, kann nicht bald so bald so gebraucht sein, ja auch das וְיָדַעַתְּ ist nur eine auch sonst bei Hosea am Schlusse einer solchen langen Reihe beliebte Auflösung (vgl. 4, 2; 10, 4) eines בְּדַעַת. c) Dem ganzen Kapitel liegt die Vorstellung von einer Werbung zwecks neuer Ehe zwischen Jahwe und dem Volke zu Grunde vgl.

Hosea auf jenen herrlichen Gedanken, dass Jahwe selbst sein Volk gerecht, liebevoll und treu machen werde, geführt, so an einer bezw. zwei anderen Stellen das Bild vom Regen. Bei Amos lautete die Aufforderung: „Möge Recht sprudeln wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein nimmer versiegender Bach.“ Bei Hosea ist die Erwartung: Jahwe selbst wird kommen wie ein Regen und צֶדֶק mitbringen. Zwar an der ersten Stelle 6, 3 ist er ausdrücklich nur bezeichnet als der Bringer von Gotteserkenntnis, aber diese ist ja gerade 4, 2 vgl. 12, 7 in unmittelbare Parallele mit חֶסֶד, אֱמֶת und מִשְׁפָּט gestellt. Und ganz offenkundig wird Gott selbst als der Bringer der צֶדֶק in der schon besprochenen Stelle 10, 12 bezeichnet: „Damit er endlich komme und euch Gerechtigkeit regnen lasse.“ [1]) So sieht Hosea eine Zeit, in der Jahwe dem Volke alle jenen herrlichen Güter selbst spenden wird, die er so sehr für sein Volk ersehnt.

Offen tritt uns dieser Gedanke erst wieder bei Jeremia entgegen. Doch zu Grunde liegt er auch den Reden Jesajas und wird von ihm nur eigenartig gewendet. Auch ihm ist natürlich die מִשְׁפָּט und צְדָקָה die oberste Forderung, das Ideal für das Volksleben, sie verlangt er in der Gegenwart 1, 13, 16 f., 21, sie erwartet Jahwe von Israel 5, 7, sie erhofft der Prophet auch weit mehr als alle natürlichen Güter von der Zukunft. Auch er schaut daher eine Zeit, da Zion wieder „Burg der Gerechtigkeit, treue Stadt“ heisst 1, 26; 32, 1, wo in der Steppe das Recht haust und die Gerechtigkeit sich im Fruchtgarten niederlässt 32, 16,

---

bes. v. 16 f. d) Die Sitte des Brautgeschenkes ist aus Gen. 24, 33; 34, 12 bekannt, das בְּ also überall gleichmässig ב pretii. e) Ergo sind die 6 gemeinten Gaben Güter, die von Jahwe kommen, die er gibt, die dann aber in den Besitz des Volkes als dessen sittliche bezw. religiöse Güter übergehen werden. Wie hebt sich hiervon dann erst 4, 1 f. ab, der Zustand, in dem Israel noch keine Liebe, Treue und Gotteserkenntnis besitzt!

[1]) Es ist schon ein starkes Stück, wenn manche Ausleger das צֶדֶק 10, 12 wie 2, 21 auf das Recht den Völkern gegenüber, also = Sieg, Heil deuten. Das ist deuterojesajanischer Sprachgebrauch, kein hoseanischer. Wie soll überhaupt plötzlich in c. 2 der Gedanke an Sieg über die Feinde hineinkommen? 10, 12 wäre es ebenso unvermittelt. Was צֶדֶק in Hoseas Zeit bedeutete, sieht man doch deutlich Jes. 1, 21, 26; 11, 5; 16, 5.

wo Zion mit Recht und Gerechtigkeit angefüllt wird 33, 5. In erster Linie bedeutet ihm das messianische Reich Herstellung von Gerechtigkeit, Ordnung und Friede im Innern. Nicht durch glänzende Siege, nicht durch gewinnreichen Handel wird der Messias seinem Throne die ewige Dauer verleihen, sondern durch gerechtes Gericht 9, 6; 16, 5. Ja, der allgemeine Friede in der Völkerwelt und Natur ist nur eine Folge dieser seiner Gerechtigkeit. „Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Hüften und Treue der Gurt seiner Lenden sein“ 11, 5.

Weiss nun auch Jesaja, dass Gott selbst es sein wird, der diese sittlichen Güter dermaleinst seinem Volke verleihen wird? Ich denke zunächst, 28, 6; 33, 5 wird das deutlich ausgesprochen. Freilich beschränkt sich jene Stelle auf die eigentliche Rechtsprechung und die Echtheit der letzteren ist angefochten. Ich möchte aber behaupten, dass jener hoseanische Gedanke in erster Linie, freilich in einem neuen Bilde, 28, 17 zu Grunde liegt: „Und ich mache Recht zur Richtschnur und Gerechtigkeit zur Setzwage.“ Der Eckstein jenes künftigen Gottesreichs liegt jetzt schon unsichtbar da, aber auf demselben wird dermaleinst Gott selbst einen neuen, herrlichen Bau aufführen, der materialisierte Gerechtigkeit sein, nur gerechte Ordnungen und Einrichtungen haben wird. Und zweitens findet sich jener Gedanke 1, 27 „Zion soll losgekauft werden für Recht und seine Bewohner (lies: יֹשְׁבֶיהָ) für Gerechtigkeit.“ Die Stadt ist hier freilich nicht als Gegenstand der Werbung Jahwes, sondern als im Zustande der Sklaverei vorgestellt, als Lösegeld gibt Jahwe für sie Recht und Gerechtigkeit, die von da an natürlich in ihr wohnen werden. (Vgl. zum בְּ Ex. 34, 20.) Schon v. 26 war ja gesagt, dass Jahwe selbst den Wandel herbeiführt. Dillmann meint, gegen diese Deutung spreche der Zusammenhang, indessen, gerade dieser macht es unmöglich, צֶדֶק v. 26 auf die menschliche, und unmittelbar dahinter צְדָקָה v. 27 auf die göttliche Strafgerechtigkeit zu beziehen. Er behauptet weiter, dass מִשְׁפָּט hier die richterliche göttliche Gerechtigkeit bedeute, folge aus 5, 16; 10, 22; 28, 17. Indes, was diese Stellen für die unserige beweisen sollen, ist nicht ersichtlich. Er verweist auch auf 4, 4. Aber diese beweist gerade für uns: Jahwe will den Unflat der Frauen Zions abwaschen und die Blutschuld Jerusalems aus

ihrer Mitte wegspülen durch den Geist des Rechts und den Geist der Vertilgung. Dieser Geist des Rechts kommt ja gerade von Gott und lässt sich dann in Zion nieder, so dass nun auch dort Gerechtigkeit ist. Freilich, das sehen wir nun aus 4, 4 wie 1, 28, für Jesaja bewirkt jene Gerechtigkeit, die Gott schenkt, überall eine Scheidung, wirkt zugleich auch eine Vertilgung, mit den Sündern ist's dann einfach aus, was nicht zur Gerechtigkeit stimmt, wird weggefegt, fortgeschwemmt, 28, 17 b. Darauf hatte Hosea in den erörterten Stellen nicht reflektiert. Aber, was beide in gleicher Weise erhoffen, ist das grosse Gut der מִשְׁפָּט und צֶדֶק, die Jahwe selbst seinem Volke verleihen wird.

Micha, der ebenfalls der Anwalt der מִשְׁפָּט im Volke ist 3, 1 f., 9, charakterisiert als das טוֹב, als das gottgewollte Ziel des menschlichen Lebens „das Recht thun, die Liebe üben und demütig wandeln vor Gott“ 6, 8. 7, 1—6 malt er in entsetzlichen Farben, wohin es führt, wenn Frömmigkeit und Redlichkeit aus dem Lande schwinden, ein solcher Zustand ist schlimmer als die schlimmsten Katastrophen im natürlichen Leben. Bei Zephanja erschallt die Aufforderung: „Suchet Gerechtigkeit“ (יהוה und עֲנָוָה) 2, 3, d. h. mehr als alle Güter dieser Welt und wieder ist bei ihm wie bei Amos die Verheissung nur mit einem hypothetischen „vielleicht“ angefügt. Jeremia nennt 5, 1. 3 צְדָקָה und אֱמוּנָה als das, was gethan werden müsse; ist nur ein Minimum davon in der Stadt, so könnte Gott ja noch vergeben. 9, 1—8 schildert er weinend und klagend, wie Treulosigkeit, Lüge, Bosheit und Hinterlist an Stelle der אֱמוּנָה getreten.[1]) Überall ist auch bei ihm das Recht (= jus civile + morale) der Schlachtruf, unter dem er kämpft 7, 5 f.; 22, 3. Essen und Trinken muss auch sein, aber zum Wohlergehen, zum Glück ist das Rechtthun erst recht conditio sine qua non 22, 15 f. Kein Wunder daher, dass auch er als das Hauptcharakteristikum des Zukunftreiches die Übung von Recht und Gerechtigkeit im Lande in Aussicht stellt 23, 5;

---

[1]) Dass dies Wort zugleich auch bei den Propheten Bezeichnung eines religiösen Gutes, des treuen Festhaltens an Jahwe bezw. seinen Befehlen ist, werden wir unter II sehen, hier ist es das sittliche Gut, die Treue der Menschen gegen einander. Vgl. 2 Reg. 12, 16; 22, 7.

33, 15. Ja, hier nimmt seine Erwartung einen ganz einzigartig hohen Flug, bei ihm kehrt nun noch intensiver als bei Jesaja der hoseanische Gedanke einer gottgeschenkten Gerechtigkeit wieder, er vertieft denselben noch: Jahwe selbst wird seinem Volke dann nicht nur die Gerechtigkeit als höchstes Gut schenken, sondern sie selbst sein 23, 6; 33, 16. Eben dies wird durch den Messias verbürgt, der deswegen den Namen „Jahwe unsere Gerechtigkeit" führt.[1]) Hier schweigt alles von natürlichen Gütern, nur in Sicherheit und Frieden wird das Volk in diesem Zustande der Gerechtigkeit wohnen.

Das Gut, nach dem Ezechiel unausgesetzt seinen Zeitgenossen zu streben empfiehlt, heisst „Recht und Gerechtigkeit" 3, 20; 14, 14; 18, 5; 33, 14, 16, 19; 45, 9. Freilich merkt man, dass er bei diesen Ausdrücken schon immer auf bestimmte einzelne Gebote Jahwes reflektiert 18, 6—8. Bei Deuterojesaja endlich ist die Hauptthätigkeit des Ebed die, dass er die מִשְׁפָּט verkündet und in allen Landen verbreitet 42, 3 f.; 49, 1—6. Dieser ist es aber auch, der durch seine Person, durch sein Leiden und seine Erkenntnis den vielen Gerechtigkeit schafft 53, 11. So sind die Frommen ihm die, die צֶדֶק[2]) kennen (in b: meine Thora in ihrem Herzen) 51, 7, und das Zion der Zukunft, welches er schaut, wird eine bessere und festere Grundlage haben als

---

[1]) Mit Rücksicht auf v. 6a deuten gegenwärtig die meisten Ausleger — ich verweise nur auf Giesebrecht — den Ausdruck auf das Recht Israels den Völkern gegenüber, auf Erlösung aus aller heidnischen Knechtschaft. Diese erst von Deuterojesaja her eingetragene Deutung ignoriert aber einfach v. 5, wo doch so stark wie nur möglich die Gerechtigkeit innerhalb Israels betont ist. Die Sicherheit Israels vor den Völkern ist nur eine Begleiterscheinung dieser, es ist, nur noch vertieft, derselbe Gedanke wie Hos. 2, 20 f. Jes. 11, 4—6.

[2]) Freilich erfährt dieser Begriff wie צְדָקָה an anderen Stellen Deuterojesajas ja eine Umbiegung. Die Gerechtigkeit Gottes, die er seinem Volke schenkt, erweist sich vor allem in dessen Rettung und Beglückung im Natürlichen, darin, dass Israel den Völkern gegenüber Recht bekommt. So sind die Worte Parallelbegriffe von יֶשַׁע und תְּשׁוּעָה 45, 8; 46, 13; 48, 18; 54, 17. Indessen haben sie deswegen diese Bedeutung nicht überall. Im übrigen vergleiche man zu ihr die sehr gründliche, leider nicht sehr übersichtliche Zusammenstellung bei Smend: Relg. p. 412 f.

Mauern und Burgen, Macht und Stärke, Schätze und Ehre, es wird durch Gerechtigkeit fest gegründet stehen 54, 14 (vgl. zu dem Bilde 28, 16 f.).

So sehen wir, wie in dem Kampfe der Propheten gegen das verweltlichte Volk das sittlich Gute mehr und mehr als ein Gut, ja vielfach als das wichtigste aller Güter erkannt wird. Mögen also auch die Frommen die natürlichen Güter entbehren müssen, dieses kann ihnen wenigstens nicht genommen werden. חֶסֶד, אֱמוּנָה, אֱמֶת, מִשְׁפָּט, צְדָקָה, צֶדֶק, kurz das טוֹב erstreben bezw. erhalten sie von Gott. Und diese Güter sind es daher auch in erster Linie, die die Zukunft, jene Zeit des Glücks und der Beseligung, dem Volke bringen muss. Die eigentliche Periode, in der die Frommen auch in allem Mangel an irdischen Gütern sich dessen getrösteten, dass sie durch Befolgung der göttlichen Gebote das Gute erstrebt haben und nun besitzen, ist dies freilich noch nicht. Dazu mussten eben auch erst wieder die eigentlichen Glaubenskonflikte in den Individuen ausbrechen. Aber auch hier haben die Propheten schon die Waffen für den Kampf geschmiedet.

II. Wir gehen zu der zweiten Kategorie, den rein religiösen Gütern, über. Dabei müssen wir freilich vorausschicken, dass selbstverständlich diese Teilung nur von uns der Übersichtlichkeit halber gemacht wird. Den Propheten waren natürlich alle jene sittliche Güter auch religiöse, in der Sittlichkeit erwies sich die Frömmigkeit, weil die sittlichen Gebote ausschliesslich und unmittelbar aus Gott stammten, Gottes Gebote waren vgl. bes. Hos. 4, 1; 10, 12 f.; Micha 6, 8. Manche Begriffe wie צְדָקָה und אֱמוּנָה gravitieren daher bald mehr nach der sittlichen bald nach der rein religiösen Seite. Aber wie ja immer in dem religiösen Handeln ein gradueller Unterschied vorliegt, je nachdem dasselbe als Objekt Mitmenschen und dergl. oder unmittelbar Gott selbst hat, so wird man auch in diesen Gütern eine derartige Scheidung statuieren können.

Aus dem Volksleben war zwar der Name Jahwe nicht verschwunden, im Gegenteil, man führte ihn genügend auf den Lippen, beobachtete genau den Kult zu seinen Ehren. Aber aus dem Mittelpunkte des Denkens und Handelns war der heilige

Gott vollständig herausgedrängt. Und hier suchen die Propheten ihm den ihm gebührenden Platz zurückzuerobern, alle Regungen des Herzens wie der Hand sollen in erster Linie auf ihn gerichtet sein. Da wiederholt sich nun derselbe Prozess, den wir in I beobachteten. Fast alle Bethätigungen des Menschen in seiner unmittelbaren Beziehung auf Gott, von denen wir nun handeln werden, waren auch Altisrael schon wohlbekannt. Aber in der Polemik der Propheten werden sie nun dem Volke immer wieder ans Herz gelegt, werden dem ganzen Streben desselben, schliesslich aber auch den durch dies Streben erreichten Gütern gegenübergestellt. Und so werden sie selbst gewissermassen materialisiert, als eine Macht im Volksleben vorgestellt und in objektiver Selbständigkeit als Güter aufgefasst, die höher stehen als alle jene natürlichen.

1) Das erste Gut, welches hier in Betracht kommt, ist die חֶסֶד.[1]) In früherer Zeit war diese nur als ein Verhalten Gottes = gütige, gnädige Herablassung oder als das milde Verhalten der Israeliten untereinander bekannt. Jetzt wird sie auch Bezeichnung für das Verhalten des Volkes Gott gegenüber und zwar in dem Sinne: Liebe zu Gott. Zwar wird das Wort in dieser Bedeutung auch von den Propheten nur selten gebraucht. Aber es ist zunächst offenkundig, dass Hosea in diesem Sinne das Wort 6, 4, 6 versteht und hier Liebe zu Gott als ein Gut proklamiert, an dem dieser Wohlgefallen habe im Gegensatz zu Schlachtopfern. Sie also soll das Volk bethätigen, nach ihr streben, ja sie ist im Verein mit der Gotteserkenntnis das höchste Gut, das Jahwe im Volke zu finden hofft. In demselben Sinne kennt Jeremia das Wort: „Ich gedenke deiner Liebe in deinen jungen Tagen, deiner bräutlichen Liebe" 2, 2.[2]) Sie schwebt also auch ihm vor als das Gut, welches wiederzuerlangen das Volk sich mit allen Kräften bemühen muss, sie

[1]) Merkwürdigerweise, und doch erklärlich, besitzt jene Zeit eigentlich noch kein Wort, das unserer „Frömmigkeit" entspräche. Aber jenes nähert sich ihr am meisten.

[2]) Die Übersetzung „Huld gegen dich" (so Graf, auch in Kautzsch: Die heil. Schrift) ist durch v. 2 b einfach ausgeschlossen. Man vgl. besonders Keil z. St. und Winter p. 218 f.

war das Gut jener goldenen seligen Tage, die nun dahin. Natürlich schliesst der Begriff auch immer die Abkehr von den Götzen in sich ein, bedeutet aber, wie Smend: Religionsgeschichte p. 199 mit Recht betont, in erster Linie die Hingabe an die sittliche Gemeinschaft, in der Israel mit Jahwe steht und in die sein ganzes Leben aufgehen soll (vgl. bes. die Parallelstellung mit der Gotteserkenntnis Hos. 6, 6 und 6, 1—3, die den Anlass zu dieser Äusserung gegeben und sich nicht in dem Gegensatze zu anderen Göttern, sondern zu Rechtsbrüchen und Bündnissen mit andern Völkern bewegen 5, 8—15).

Um die Klärung dieses Begriffes hat sich besonders verdient gemacht Winter durch seinen Artikel: Die Liebe zu Gott im alten Testament, Z. f. a. W. 1889 p. 211—246, nur ist er, wie das leicht bei solchen Spezialuntersuchungen geht, um ein möglichst glattes Resultat zu erzielen, etwas einseitig geworden. Was nun die חֶסֶד anbetrifft, so statuiert er, dass dieselbe in dem Sinne „Liebe zu Gott“ nur bei Jeremia, nicht bei Hosea vorkomme. Indessen, wie auch schon Smend Relg. p. 199 mit Recht ausgesprochen, seine Argumentation betreffs des letzteren ist hinfällig. In gewissem Sinne ist ja 6, 4 Antwort auf 6, 1—3, aber diese Verse hat Winter falsch verstanden. Er deutet sie wie Ewald auf eine nur oberflächliche Bekehrung, der die eigentlich sittliche Seite fehle, diese aber verlange gerade Gott, sie sei unter der חֶסֶד v. 4 und 6 zu verstehen. Dass nun aber wirklich v. 1—3 Ausdruck einer ernsten, auch sittlichen Bekehrung, ist nach meinem Dafürhalten evident von Giesebrecht: Beitr. zur Jesajakritik p. 208 f. bewiesen, der Prophet spricht die Verse als Aufforderung, sucht aber, indem er sich durch „wir“ mit dem Volke zusammenschliesst, dieses mit sich fortzureissen. Ich möchte nur noch hinzufügen, dass unmöglich v. 3 das דַּעַת אֶת יהוה von oberflächlicher Gotteserkenntnis, v. 6 aber von ernst-sittlicher gemeint sein kann, ohne dass ein solcher Bedeutungswechsel irgendwie äusserlich zum Ausdruck gekommen wäre. Wie Hosea Bekehrung, der die sittliche Seite mangelt, charakterisiert, sehen wir z. B. 5, 6. Nein, v. 1—3 ist von wirklicher Herzensbekehrung die Rede, aber ihr mangelt im Volke nach v. 4 die Beständigkeit, und diese ständige Richtung des Herzens auf Gott, das ist die חֶסֶד; wir haben dafür kein schöneres Wort als Liebe.

Wie ist nun Hosea darauf gekommen, diesen Terminus, der ursprünglich doch nur die Herablassung des Mächtigeren zu dem Geringeren bedeutet, auf das Verhältnis des Volkes zu Gott zu übertragen? Dazu hat uns doch indirekt Winter den richtigen Schlüssel geliefert. Zu Jer. 2, 2, wo sich der Ausdruck zweifelsohne, auch nach ihm, in jenem Sinne gebraucht findet, zieht er Ruth 3, 10 heran, wo die חֶסֶד Bezeichnung der Huld der Jungfrau zu dem um sie werbenden Manne ist. Nun, ist es nicht ganz dieselbe Vorstellung, die den Hosea überall bei seiner Auffassung des Verhältnisses Jahwes zum

Volke und umgekehrt leitet? Ja, Jahwe liebt Israel, er wirbt um dasselbe, so muss auch Israel ihm minnende Huld, Liebe erweisen 2, 16 f., 21 f. Das tritt uns ja besonders C. 1—3 entgegen, dieser kühne Gedanke, diese einzigartig innige Auffassung spielt aber auch in die ganze spätere Diktion Hoseas hinein 4, 15; 5, 4; 6, 10; 11, 8; 12, 1 (lies mit Cornill: קְדֹשִׁים), ja auch der Ausdruck „ich werde sie aus meinem Hause treiben“ 9, 15 ist nur das Gegenstück dazu. So ist Hoseas Bild, ich darf wohl sagen, Hoseas persönliches Erlebnis es gewesen, das der alttestamentlichen Religion den Gedanken der Liebe zu Gott geschenkt. Die Untersuchung, was die אַהֲבָה zu Jahwe bedeutet und ob sich dieselbe vor dem Deuteronomium findet, behalte ich mir für C vor.

2) Auch nicht so sehr, wie man vielleicht zunächst erwartet, tritt bei den Propheten die יִרְאַת יהוה, überhaupt die Gottesfurcht als Gut hervor. Zwar betonen Hos. 3, 5; 10, 3; Micha 6, 9 (lies יִרְאֵי); Zeph. 3, 7 die Notwendigkeit derselben, ohne sie indes als ein Gut etwa anderen Gütern bei- oder überzuordnen. Das geschieht indessen von Jesaja. Dieser verkündet 11, 3, dass der Messias an der Gottesfurcht Wohlgefallen haben würde, wie man sonst an anderen Gütern, Wohlstand etc. dasselbe empfindet. Ja, er schaut eine Zeit, da die Gottesfurcht dem Volke alle natürlichen Güter ersetzen wird „die Furcht Jahwes wird ihr Schatz sein“ 33, 6. Daher will er auch, dass seine Zeitgenossen dieselbe besitzen, er stellt direkt das Fürchten Jahwes in Gegensatz zu dem, wovor die Menge sich fürchtet, zu politischer Macht u.s.w. 8, 13. Übrigens ist gerade diese Stelle interessant, weil sie uns zeigt, wie sich der Begriff vertieft, nicht nur die Furcht vor Jahwes Strafen ist gemeint, sondern die heilige Scheu vor seinem Wesen ist mit einbegriffen, wie das parallele תַּקְדִּישׁוּ zeigt, vgl. auch 29, 23 und als Illustration 6, 5.[1]) Ebenso wie er erwartet Jeremia, dass Jahwe die Gottesfurcht als ein Gut in der Endzeit schenken und zwar allen einzelnen ins Herz legen wird, dass sie dann nicht mehr von ihm weichen 32, 38 f. Natürlich verlangt er auch schon in seiner Zeit Gottesfurcht 2, 19 (5, 22, 24; 10, 7 vgl. 26, 19). Dasselbe gilt von Deuterojesaja 50, 10.

3) Ein weiteres religiöses Gut für die Propheten ist die

[1]) Duhms Emendation in מַקְשִׁיר „Jahwe macht zum Verschwörer“ ist natürlich sprachlich wie sachlich gleich unmöglich. Vgl. nur 29, 23. Umgekehrt ist in v. 12 קֹדֶשׁ zu lesen.

דַּעַת יהוה, die Gotteserkenntnis. Auch Altisrael wusste schon von einer solchen in dem Sinne „sich um Jahwes Gebote kümmern“ 1 Sam. 2, 12. Diese Bedeutung bleibt, wird aber vielfach vertieft, der falschen äusserlichen Kenntnis und Beobachtung des göttlichen Willens gegenübergestellt und so mehr und mehr umgebogen zu einer praktischen Erkenntnis des Wesens Gottes überhaupt, wie dasselbe Verb auch Bezeichnung des praktischen Liebesverhältnisses Gottes zum Volke war Am. 3, 2. Besonders bei Hosea tritt jene als Gut hervor. „Sie bedeutet ihm eine innere Erfahrung des gerechten und gütigen Wesens Gottes und Bethätigung dieser Erfahrung im Thun von Recht und Güte“, sagt richtig Winter p. 237. Der Prophet klagt 4, 1, 6; 5, 4 über den Mangel derselben im Lande, während sie doch gerade das Hauptgut war, welches Gott seinem Volke angeboten (vgl. das מָאַס 4, 6). Er nennt sie 6, 6 in Parallele mit חֶסֶד als das, woran Jahwe Wohlgefallen hat. Dabei sichert er ausdrücklich den Begriff dahin, dass es mit einem äusserlichen Kennen Jahwes nicht gethan 8, 2 vgl. 7, 14. Er selbst fordert das Volk auf: „Lasst uns eifrig danach trachten, Jahwe zu erkennen“ 6, 3. Diese Erkenntnis gehört ihm zu den gottgeschenkten Gütern, die die Zukunft bringen soll 2, 22. Gerade hier ist es ganz offenkundig, dass man jene nicht mehr auf eine Erkenntnis des Willens Jahwes beschränken darf, sondern dieselbe auf sein ganzes Wesen und praktische Hingabe an dasselbe ausdehnen muss. Ebenso folgt das aus der Parallelstellung in 13, 4; „Einen anderen, der Gott wäre, kennst du nicht; einen anderen, der (dein) Retter wäre, gibt es nicht.“ Eine solche Erkenntnis wäre bessere Weisheit als alle sonstige Einsicht 4, 14.

Bei Jesaja findet sich die דֵּעָה אֶת יהוה als das grosse Gut der Endzeit, von dem dann das Land voll werden soll 11, 9 vgl. Hab. 2, 14, der Geist der Erkenntnis Jahwes wird auf dem Messias ruhen 11, 2. Wie er deswegen in Bezug auf die Gegenwart klagt: „Mein Volk kennt nicht“ 1, 3, so bemüht er sich auch, das Volk richtige Erkenntnis zu lehren 28, 9. Gerade diese Absicht muss er, nach dem Spott zu urteilen, mehrfach ausgesprochen haben. Jeremia verkündet von dem messianischen Reiche: „Sie werden mich allesamt erkennen vom Kleinsten bis zum Grössten“

(ohne besondere Belehrung) 31, 34. Die Wege Jahwes, die Gerechtsame Gottes äusserlich zu kennen, genügt nach 5, 4 offenbar nicht. Denn gerade die Grossen, die das thun, haben allesamt das Joch zerbrochen, die Bande zerrissen. Positiv definiert er einmal kurz, worin ihm die Jahweerkenntnis besteht, darin nämlich, dem Bedrückten und Armen Recht zu verschaffen 22, 16. Er ist es auch gerade, der dieselbe der Weisheit, Stärke und dem Reichtum als das grössere Gut gegenüberstellt 9, 23f., der gerade darin die wahre Einsicht sieht, dass man Jahwe erkenne 4, 22; 24, 7 (vgl. Jes. 33, 5). Auch Ezechiel nennt als Gut der Endzeit neben anderen: „Sie werden erkennen, dass ich Jahwe bin“ 34, 27. [1]) Und Deuterojesaja endlich schaut eine Zeit, da alle לִמּוּדֵי יהוה sein werden d. h. über Jahwe gelehrt (vgl. Jer. 2, 14; 13, 23), damit haben sie dann grossen Frieden 54, 13.

4) Wir reihen als weitere Güter an: das Vertrauen, Harren, Hoffen auf Jahwe und Glauben an ihn. Auch dies alles sind, wie wir in A § 4 fanden, innerreligiöse Thätigkeiten, die bereits Altisrael kannte, aber da handelte es sich um ein Vertrauen auf im äusseren Geschehen sich erweisende Hilfe Jahwes bezw. auf das Eintreffen ganz bestimmter göttlicher Verheissungen. Nun indessen werden auch alle diese Begriffe vertieft, weil sie im Kampfe mit dem Volke immer gerade jeglichem Vertrauen auf Sichtbares, Natürliches gegenübergestellt werden müssen und so gerade zu einem Harren und Sichverlassen auf etwas werden, das im strikten Gegensatze und Widerspruche mit allem Sichtbaren steht, das durch kein äusseres Geschehen alteriert werden kann. Und von da ist es dann nur noch ein Schritt bis zum unmittelbaren Ergreifen Gottes, des Unsichtbaren selbst. Auch das haben die Propheten schon angebahnt.

Finden wir bei ihnen allen eine energische Polemik gegen das falsche Sichverlassen auf Irdisches Am. 6, 13; Hos. 10, 13 etc.

---

[1]) Im übrigen ist es natürlich eine mehr nüchterne Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Volk, ein leiser Anfang der Hinneigung zur Theologie, wenn überwiegend in der exilischen Zeit aus jener Erkenntnis Jahwes eine Erkenntnis wird „dass ich Jahwe bin“. Ez. 6, 7; 7, 9, 27; 11, 10; 12, 15; 13, 9, 23; 17, 21; 20, 44; 21, 10; 22, 16; 23, 49; 24, 27; 25, 5, 7; Jes. 45, 3; 49, 23. 26.

(vgl. § 4 I), so ist hier von besonderer Bedeutung, dass sie zugleich auch überall gegen ein falsches, fleischliches Vertrauen auf Jahwe selbst haben kämpfen müssen Micha 3, 11; Jer. 7, 4, auch Amos 5, 18; Hos. 8, 2. Dadurch musste nun erst dies Gut in seiner Reinheit klargestellt werden. Ob schon Hosea die אֱמוּנָה 2, 21 in religiösem Sinne gemeint, als das treue Festhalten an Jahwe im Gegensatz zu dem Ehebruche des Volkes (vgl. Jer. 3, 20), lässt sich nicht mehr sicher feststellen. Empfohlen wird es dadurch, dass es in Parallele mit dem „dass du Jahwe erkennst“ steht. Sicher kennt er ja das Harren auf Gott (קִוָּה), einen Kampf unter Weinen und Flehen mit demselben, als dessen Vorbild ihm Jakob gilt 12, 4—7.

Der eigentliche Prophet des Glaubens ist erst Jesaja. Hat er natürlich auch den Begriff nicht erst erfunden, so fordert er doch zum erstenmal in einer bestimmten geschichtlichen Situation Bethätigung desselben, und zwar in einer so schwierigen, dass sich in ihr sogleich einerseits die ganze Strenge und Energie der Forderung, anderseits der Widerspruch alles natürlichen Hoffens und Denkens gegen dieselbe in voller Schärfe offenbarte. Es geschieht bei dem Renkontre des Propheten mit Ahas, als derselbe von Pekach und Rezin bedroht wird und sein wie des Volkes Herz erbebt wie die Bäume des Waldes vor dem Winde. Zunächst verlangt Jesaja 7, 4 ff. negativ: „Hüte dich und halte Ruhe, fürchte dich nicht und dein Herz verzage nicht,“ also: alle menschliche Furcht aufgeben, aber ebenso alles Verlassen auf menschliche Mittel. Im Gegensatz zu allen diesen nämlich ist ein Wort Jahwes ergangen: „Es soll nicht zu stande kommen und nicht geschehen,“ dies Wort allein muss genügen, nun muss man sein Eingreifen abwarten. Dieses felsenfeste, um alles äussere Geschehen unbekümmerte Abwarten bezeichnet Jesaja v. 9 als הֶאֱמִין, es schliesst das Fürrichtighalten jenes Wortes und das Abwarten des Eintreffens desselben in sich. Es ist ein stiller, ein unsichtbarer Akt (vgl. „die leise strömenden Wasser des Siloah“ 8, 6), keine Bündnisse werden dabei geschlossen, nicht Rosse und Reiter hinausgesandt, nur zitternd, harrend und hoffend sind die Gedanken auf Jahwe gerichtet 8,13. Verwandtes empfiehlt oder erwartet der Prophet 10, 20; 17, 7 f.; 22, 11; 30, 18; 31, 1.

Bis jetzt könnte man nun noch sagen, dem Jesaja sei das הֶאֱמִין schliesslich doch kein eigentlich lebendiges Glauben an Jahwe gewesen, es sei mehr ein zwar felsenfestes, doch aber stilles resigniertes Abwarten der Zukunft, dessen, was Jahwe sendet, also etwa = קִוָּה, sei mehr noch nur ein negativ orientierter Begriff, sich nicht auf Natürliches verlassen (vgl. z. B. Duhm: Theol. d. Proph. p. 174). Ich gebe zu, dass die Stelle 7, 4 ff. allein uns nicht berechtigen würde, in Jesaja den eigentlichen Propheten des Glaubens zu sehen; zwar sind in ihr die Gegensätze so scharf zugespitzt, dass wir gerade hier wie sonst kaum staunend die hoffende religiöse Energie Jesajas bewundern müssen, aber das הֶאֱמִין an sich ist hier noch dasselbe wie in Altisrael: einem göttlichen Worte Glauben schenken und sein Eintreffen abwarten vgl. Gen. 15, 6. Jesaja aber hat an zwei Stellen gezeigt, dass er mehr noch als dies kannte. Die erste ist 28, 16: „Siehe, ich habe in Zion einen Grundstein gelegt, einen bewährten Stein, einen kostbaren Eckstein festester Grundlage. Wer da glaubt, wird nicht weichen.“ Den Vers a auf die Zukunft zu beziehen, ist wenigstens bei der Lesart יְסַּד sprachlich unmöglich, und sachlich ist es ausgeschlossen, denn dann können die Zeitgenossen Jesajas nicht nach ihrer Stellung zu diesem Eckstein gesichtet werden. Liegt der Grundstein aber schon da, so können unter ihm nach dem Kontexte (v. 15 Sicherung gegen natürliche Gefahren, v. 17 nach Recht und Gerechtigkeit wird später auf ihm weitergebaut) nur die Absichten Jahwes mit seinem Volke verstanden werden, die zwar unsichtbar sind wie der Grundstein, aber gerade so fest wie dieser, und daher ein הֶאֱמִין verlangen. Hier sehen wir deutlich, dass dies dem Jesaja noch ein Plus über 7, 4 ff. hinaus enthält, nämlich: fortwährenden Kontakt mit der Unsichtbarkeit, den Blick auf etwas, das natürliche Augen nicht zu sehen vermögen, „du führst mich doch zum Ziele auch durch die Nacht“ vgl. Hebr. 11, 1. Und dass ihm nun wirklich dieser Glaube schon eine positive Kraft für die Gegenwart gewesen, das sehen wir an einer anderen Stelle: „In Umkehr und Ruhe besteht eure Rettung, in Stille und Vertrauen besteht eure Heldenkraft“ 30, 15. Diese Stille ist also nur menschlich betrachtet eine Resignation, in höherem Lichte betrachtet bedeutet sie positiv Sieg, Welt-

überwindung. Jesaja hat für seine Person Ernst damit gemacht, hat geharrt auf Jahwe, wo alles Äussere zu seinem Glauben Nein sagte 8, 17, auch 37, 22—25, 33—35, und so ist es keine Phrase, nein, er hat es erlebt, dass dies Gut alle natürlichen ersetzt. Von jeher wusste Israel, dass Jahwe sein Schild sei, bei Jesaja haben wir das „ein feste Burg ist unser Gott“ 17, 10 zum erstenmal in einem anderen, höheren Sinne ausgesprochen: Jahwe ist gerade dann am meisten Schild, wenn man nichts davon sieht. In dieser Beziehung bleibt jener der Fürst unter den Propheten.

Auf Jesajas Bahn bleibt Habakuk 2, 4: Durch solchen Glauben, nicht durch natürliche Mittel behält man das Leben; wenn man nur treu auf das Ende harrt, wird Gott der gerechten Sache zu Recht verhelfen. Dass hier die אֱמוּנָה in religiösem Sinne gemeint, ergibt sich aus dem Kontexte (vgl. das חַכֵּה לוֹ v. 3). Nahum kennt das חָסָה auf Jahwe 1, 7, Zephanja das בָּטַח, חָכָה und חָסָה 3, 2, 8, 12. Jeremia nimmt das קָוָה wieder auf 14, 22 vgl. 39, 18 (negativ 2, 37; 5, 1; 7, 4, 8; 8, 15; 13, 9; 29, 31). In allem seinem Unheil ist Jahwe ihm Zufluchtstätte 17, 17, wer die kennt, ist gesegnet 17, 7 f. Er würde derselben Sache sogar einen neuen Ausdruck geschaffen haben: seine Angelegenheit auf Jahwe wälzen, wenn wir 11, 20; 20, 12 mit Ewald nach Ps. 22, 9; 37, 5 גַּלּוֹתִי zu lesen hätten (doch vgl. dagegen Giesebrecht z. St.). Dem Volke empfiehlt er wie Habakuk die אֱמוּנָה, indessen bedeutet sie ihm entweder das Festhalten an Jahwe im Gegensatz zum Götzendienst 3, 19 f.; 4, 2 oder das Festhalten an seinen Geboten 7, 28. Ganz besonders ein Prophet des Harrens ist dann wieder Deuterojesaja. Dies Harren auf den Herrn ersetzt nach ihm alle natürliche Kraft 40, 31; 47, 23; 50, 10; 51, 5. Daher konnte auch keiner wie er seinem Volke das: „Fürchte dich nicht“ zurufen 43, 1, 5; 54, 14. Man hatte ein höheres Gut gefunden, vor dem alle natürlichen Übel verblassten.

5) Als letztes Gut nennen wir hier das דָּרַשׁ bezw. בִּקֵּשׁ יהוה. Im Volksmunde wurden diese Ausdrücke einfach von dem Besuche des Heiligtums und der Orakelstätte gebraucht 1 Sam. 28, 7; 2 Sam. 12, 16; 21, 1; 2 Reg. 1, 2 f. Diese Bedeutung bleibt, aber auch sie wird vertieft. Bald erhalten jene mehr den rein religiösen Sinn einer Bekehrung, demütigen und vertrauens-

vollen Zuwendung zu Jahwe, bald mehr den sittlichen, des Strebens nach Erfüllung seiner Gebote. So ist auch hier eine ungemeine Vertiefung der alten Worte eingetreten, die es ermöglicht, dass nun wirklich das „Gott suchen“ als Gut empfunden, ja sogar den natürlichen Gütern gegenübergestellt wird. Gleich Amos ruft 5, 4—6 dem Volke zu: „Suchet Jahwe, so habt ihr das Leben,“ und zwar im Gegensatze zu dem äusserlichen Besuche der Kultstätten in Bethel u.s.w., also offenbar als Aufforderung zu innerer Bekehrung vgl. 4, 6 ff. Mit ihr ist nach seiner Meinung unmittelbar das höchste der natürlichen Güter, das Leben, gegeben. Ja, 8, 11 stellt er direkt das Streben nach jener und das nach natürlichen Güter einander gegenüber: „Da will ich einen Hunger in das Land senden, nicht Hunger nach Brot und nicht Durst nach Wasser, sondern die Worte Jahwes zu hören, dass sie von einem Meere zum anderen wanken und von Norden nach Osten umherschweifen, um das Wort Jahwes zu suchen. Aber sie sollen keines finden.“ [1]) Da haben wir den Gedanken, dass der Mensch nicht vom Brote allein lebt, sondern geistige Nahrung bedarf, eine Nahrung, die allen denen bleibt, welche der irdischen Güter bar sind.

Auch Hosea erwartet dies Gut von der Zukunft. Ja, bei ihm tritt es noch viel mehr in das Zentrum des Gedankenkreises, da er, ausgehend von seiner überall zu Grunde liegenden Vorstellung eines ehelichen Verhältnisses zwischen Jahwe und Volk nach Analogie von c. 3 auf den Gedanken kommt, Jahwe werde sich auf Zeit von seinem Volke zurückziehen und dann dies

[1]) Die Echtheit der Verse 11 und 12 ist allerdings nicht ohne Grund angefochten. Zwar wird man als solchen das von Wellhausen angeführte Argument, Amos könne nicht so plötzlich aus figürlichem Durst in eigentlichen fallen, im Hinblick auf Parallelen wie Hos. 8, 7 f. und umgekehrt 10, 10—12 nicht gelten lassen können. Wohl aber gibt das auf v. 9 und nicht auf v. 11 zurückweisende „an jenem Tage“ in v. 13 zu denken. (Vgl. König: Einleit. p. 304.) Freilich muss ich dagegen darauf aufmerksam machen, dass der Übergang von v. 10 zu dem Durst in v. 13 auch ein etwas unvermittelter wäre und dass gerade v. 14 erst aus dem Gegensatz zu v. 12 b recht erklärlich wird. Vgl. 5, 4 f. Sollte doch wirklich Amos der Verfasser nicht sein, so käme der oben ausgeführte Gedanke auf Rechnung eines späteren reproduzierenden Propheten.

ihn sehnsuchtsvoll suchen. „Danach werden die Israeliten umkehren und Jahwe, ihren Gott, suchen — und werden in der folgenden Zeit voll Furcht zu Jahwe und seinem Segen eilen“ 3, 5. Dereinst, nachdem dieser abgezogen und zu seiner Stätte zurückgekehrt, werden sie ihre Schuld fühlen und sein Antlitz suchen, wenn sie in Not sind, werden sie ihn eifrig suchen 5, 15—6, 3 (שַׁחֵר mit dem Morgengrauen ausgehen, also = eifrig suchen). Jetzt sucht man ihn nicht 7, 10, ja, der Haufe vermag ihn überhaupt gar nicht mehr zu finden, da seine Vorstellungen davon perverse sind 5, 6, aber Zeit. ihn zu suchen ist noch, schliesslich wird er kommen aus Gnade wie der Regen 10, 12. Obwohl Jesaja dies Suchen Jahwes nicht gerade positiv einmal als Gut hinstellt (doch vgl. 11, 10), dringt er wenigstens bei seinen Zeitgenossen unausgesetzt darauf 8, 19; 9, 12; 30, 2; 31, 1. Und zur Vertiefung des Begriffes trägt auch er bei, indem er 29, 13 unterscheidet zwischen dem sich mit dem Munde Jahwe nahen, wo das Herz fern von Jahwe, und dem eigentlichen Jahwe Suchen. Wie Zephanja eine grosse Kategorie unter seinen Zeitgenossen kennt, die das Suchen Jahwes verwirft (nach dem Kontexte = Abfall zu anderen Göttern) 1, 6, so fordert er die Frommen dazu auf, Jahwe zu suchen wie צֶדֶק und עֲנָוָה 2, 3. Jeremia verlangt, dass man Jahwe in der Gegenwart suche, hofft dem entsprechend aber auch als Frucht des Gerichts, dass man ihn finde 10, 18, 21; 29, 13 Immer ist ihm das Suchen ein Suchen von ganzem Herzen, mit Weinen und Gebet 29, 13; 31, 9. Daneben behält es auch in dieser Zeit den alten Sinn des Jahwe Befragens 21, 2; Ez. 14, 7; 20, 1, 3; Jes. 45, 19. Anderseits ist es auch im Exil in tieferem Sinne bald mehr religiös = dem Heile nachjagen 51, 1, bald mehr sittlich = Erfüllung des göttlichen Willens 55, 6 gebraucht.

Damit schliessen wir diese Skizze der rein religiösen Güter ab, welche die Propheten als solche empfunden. Bei ihnen war alles Thätigkeit, alles Wirksamkeit, sie verzehrten sich, gelenkt von der starken Hand, die über sie gekommen Jes. 8, 11, in ihrem Berufe, und daher fanden wir bei all diesen Gütern mehr Aufforderung zu ihnen, als ein Reflektieren über sie oder ein Sichgetrösten derselben. Aber wie die Propheten sie deutlich

von der Zukunft als Güter des messianischen Reiches in erster Linie erwarteten, so zeigten sie auch in ihrem Kampfe mit dem Volke praktisch, wie sie gerade in dem Besitze dieser sich ihrer Überlegenheit über das Gros bewusst waren und mit einer Sicherheit sondergleichen trotz alles gegen sie sprechenden Scheines sich jenem gegenüber behaupteten. Was sie damit den Frommen ihres Volkes, ja, der Welt geschenkt an Waffen zu einem Kampfe wider die Welt, das sollte sich freilich auch hier wieder in ganzem Umfange erst da zeigen, wo der Glaubenskampf in den Einzelindividuen entbrannte. Da lief die Saat auf, die sie hineingestreut in den Boden ihres Volkes — auf Hoffnung.

III. Wir kommen zu der letzten Kategorie von Gütern, durch die im Gedankenkreise der Propheten die natürlichen allmählich, fast unbewusst an die sekundäre Stelle geschoben wurden. Den Propheten ist die Religion kein bloss subjektiver Prozess, sondern ein lebendiger objektiver Verkehr zwischen Gott und Volk bezw. Individuen. Dabei liegt die Initiative zunächst überall auf Gottes Seite. Wie im letzten Grunde auch dieser es ist, der die soeben unter I und II besprochenen sittlich-religiösen Güter schenkt bezw. schenken wird, so gibt es nun aber in diesem Verhältnis auch bestimmte andere Gaben, die nach der Propheten Auffassung ganz ausschliesslich von Gott ausgehen, weder natürliche, noch sittliche oder religiöse in dem bis jetzt erörterten Sinne sind. Und weil nun gerade sie es sind, auf die die Propheten in ihrer ganzen Polemik wider das Volk fussen, die ihnen unverbrüchlich den Sieg sichern, deren sie sich daher in aller Not getrösten können, weil sie aber daher anderseits auch erwarten, dass alle diese Güter in der Endzeit in potenzierter Gestalt allen Frommen zu teil werden, so werden durch sie am meisten für Gegenwart und Zukunft die natürlichen Güter in den Hintergrund geschoben. Wir bezeichnen diese Güter wohl am besten als göttliche Gnadenmittel oder Gnadenunterpfänder.

1) Das erste ist hier das von Gott selbst begründete Verhältnis zwischen ihm und dem Volke.[1] Es war der oberste

---

[1]) Weil manche unter den nun aufzuführenden Gütern recht umstrittene

Glaubenssatz Altisraels von jeher gewesen, dass es von Jahwe zu seinem Volke aus der Zahl der Völker erwählt sei, und dieses Spezialverhältnisses sind die Propheten ebenso gewiss wie das Volk Amos 3, 2. Ja, gerade dadurch ist ihnen verbürgt, dass ihnen, die sie im Namen des Gottes, der Israel erwählt, auftreten, schliesslich der Sieg gehören muss, dass ihre Sache eine Zukunft hat. Mag es mit dem Volke auch durch noch so viele Gerichte hindurchgehen, der eigentliche Kern kann nicht ersterben Hos. 2, 16ff.; 11, 8—11; 13, 4; 14, 5ff.; Jes. 1, 2, 25f.; 4, 2ff.; 5, 1ff.; 6, 13; 7, 3; 28, 16. Dieses Verhältnis, bei dem gerade im Kampfe mit fleischlichen Verzerrungen durch den Haufen, welcher dasselbe als ein naturnotwendiges, unerschütterliches ansah, von den Propheten die Möglichkeit, ja Gewissheit einer zeitweisen Lösung betont werden musste, gewinnt für sie selbst damit nur um so grösseren Wert als ein Zeichen und Geschenk unergründlicher und unverdienter göttlicher Gnade. Und so kommt es, dass gerade bei ihnen, die auf der einen Seite das Verhältnis zwischen Gott und Volk einfach aufheben, auf der anderen dasselbe für die Zukunftserwartung eine so grosse Bedeutung gewinnt. Es muss die Form hergeben auch für das Verhältnis Gottes zum Volke in dem künftigen Äon. Zwar wird ein neuer Bund geschlossen werden müssen, der alte ist vom Volke gebrochen, aber jener wird nun ewig sein. Manche Propheten stellen die

---

Begriffe sind, so müssen wir uns, wollen wir nicht unsere Hauptaufgabe aus den Augen verlieren, mit einer übersichtlichen Skizze begnügen, die nicht auf Einzelfragen eingeht. Weshalb ich hier nicht Gelegenheit nehme, die Resultate Krätzschmars, dessen „Bundesvorstellung im Alten Testamente" einige Wochen nach meinen Beiträgen, Heft I erschien, zu beleuchten, ist in der Vorrede gesagt. Nur so viel muss ich hier bemerken, um Missverständnissen vorzubeugen. In Bezug auf Wortgebrauch und Vorstellung von der בְּרִית liefert Krätzschmar manche dankenswerte Statistik. Da indessen dies nur eine Vorstellung ist, unter der man sich das Verhältnis zwischen Gott und Volk dachte, da aber das Wesen dieses selbst nach altisraelitischer Anschauung herauszustellen, die Aufgabe war, die ich mir gestellt, und ich in dieser Beziehung bei ihm nichts finden kann, was nicht Wellhausen, Duhm u. a. schon lange gesagt, so sehe ich meine Resultate als in keinem einzigen Punkte durch seine Arbeit alteriert an.

ganze Zukunft unter diesen Gesichtspunkt und sehnen den künftigen Bund als Inbegriff aller Güter der Endzeit herbei vgl. bes. Jer. 31. 31; 32. 40; 33. 21, auch 11. 3, 8. 10; 14. 21; 22. 9; Ez. 16. 8. 60ff.; 37. 26; Jes. 42. 6; 54, 10; 55. 3.

2) Ein Gut. das eng hiermit zusammenhängt. ist der Besitz der תּוֹרָה und תּוֹרוֹת, des דֶּרֶךְ, der מִצְוֹת und בְּרִית Jahwes (letzteres in dem Sinne von Verfügung). Mag das Volk Schätze, Ehren u.s.w. besitzen, die Propheten haben diesen höheren Besitz, auf ihn suchen sie unausgesetzt das Gros hinzulenken, er wird auch am Ende der Tage allen unmittelbar von Gott zu teil. Neue torot u.s.w. haben sie nicht bringen wollen, nur dem Volke das Auge für den alles übersteigenden Wert der alten bezw. des Umstandes, dass überhaupt in Israel göttliche torah erteilt wird, öffnen wollen Amos 2. 4; Hos. 4. 6; 8, 1, 12; Jes. 1, 10; 5, 24; 8, 16. 20. Im Gegensatz zum Umschauen nach politischen Koalitionen wie nach Totenbefragung verweist letzterer das Volk auf diese Offenbarung und Lehre vgl. 30, 9. Das gerade ist ihm das Charakteristikum der Endzeit, dass dann die, die murrten, solche Belehrung annehmen 29, 24. dass dann die Lehrer sich nicht mehr verbergen werden, sondern rufen: „Das ist der Weg! Betretet ihn" 30, 20f. Ja, in der Endzeit wird torah vom Zion aus in alle Lande hinausgehen, zu ihr wallen dann die Völker als Pilgrimme nach dem höchsten Gut 2, 3f. Noch mehr vertieft ist der Gedanke bei Jeremia, der verkündet: „Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz. Fürderhin sollen sie nicht mehr einer den anderen oder ein Bruder den anderen belehren" 30, 33f. vgl. 5. 4; 6. 19; 7, 23; 8, 7f.; 9, 12; 18. 18; 21. 8; 22, 21; 26. 4, 13; 34, 18; 42, 3. Und Deuterojesaja redet die Exilierten direkt schon als solche an, in deren Herzen Jahwes Unterweisung wohnt 51, 7, vollends nach der Erlösung werden alle Jahwekundige sein 54. 13, jetzt aber schon harren die Inseln auf die torah des Ebed 42, 4. Im übrigen tritt allerdings seit der Publizierung des Deuteronomiums und vollends seit dem Exil die eine bestimmte geschriebene torah so sehr in den Vordergrund des Interesses, dass sich daraus eine ganze Gesetzesströmung in nachexilischer Zeit entwickelt. Der Vater dieser unter den Propheten ist Ezechiel vgl. 5, 6f.;

7, 26; 11, 12, 20; 18, 9; 20, 19; 22, 26; 33, 15; 40—48; darüber erst weiter in C.

3) Nahe hiermit verwandt und doch davon zu scheiden ist das Wort Jahwes. Von jeher war dies in Israel hochgeschätzt Jud. 3, 20; 2 Sam. 12, 9; 16, 23 etc. Aber es handelte sich da immer um einzelne bei konkreten Gelegenheiten gegebene göttliche Aufschlüsse und Entscheidungen oder um bestimmte Gebote Ex. 20, 1; 24, 3. Jetzt erhält es mehr und mehr die Bedeutung einer in sich zusammenhängenden fortlaufenden göttlichen Offenbarung. Ausserdem reflektierte man früher nicht darüber, ob eine besondere göttliche Gnade sich in der Erteilung des דְּבַר יהוה an Israel kundthue oder nicht, es war eben einfach da; zunächst die Priester, später auch die Propheten besassen die Technik und Vollmacht es zu verkünden; nur, wenn es einmal schwieg, wusste man, dass besondere Sünden des Volkes vorlägen 1 Sam. 14, 37; 28, 6, auch 3, 1. Jetzt indessen wird man sich dieses דְּבַר als eines ganz besonderen Gutes bewusst, das man in Vergleich zu anderen setzen kann, das mehr wert ist als alle natürlichen Güter. Da nun gerade in erster Linie die Propheten selbst es sind, die das דְּבַר יהוה haben Amos 3, 8; Jes. 1, 10; 5, 24; 8, 11; 28, 7, 13; 30, 10, so beruht hierin das eigentliche Geheimnis ihrer ganzen Wirksamkeit, ihres einzigartigen Mutes, ihrer Ausdauer, ihres Glaubens. Sie tragen eine Realität in sich, die unmittelbar aus der unsichtbaren Welt kommt, sie dieser gewiss macht und ihnen das Unterpfand ihres Sieges verleiht. Schon Amos stellt dies Wort Jahwes in Vergleich mit den zum natürlichen Leben notwendigen Dingen 8, 11. Der Gedanke, dass jenes geradesogut, ja noch viel mehr als Rosse und Reiter, Fürsten und Schätze eine reale Macht im Volksleben sei, findet sich in dieser ganzen Ära Hos. 6, 5; 12, 11; Jes. 7, 7; 30, 10; Micha 3, 6; Jer. 7, 25. Neben der Thora, besser durch sie wird daher auch in der Zukunft das Wort Gottes von Jerusalem aus hinausgehen in alle Welt Jes. 2, 3. Ganz besonders Jeremia ist es, der in dem Bewusstsein, dass er das Wort Jahwes als einen Besitz in sich trägt, die Kraft findet, sich allem Unglauben, aller Scheinfrömmigkeit, allen Verfolgungen gegenüber zu behaupten 1, 10; 2, 31; 3, 25; 5, 14; 6, 10, 19; 7,

25; 8, 9; 11, 3; 17, 15; 19, 15; 20, 8; 22, 29; 23, 22, 36; 26, 5; 27, 18; 35, 13, 15. Ja, er zeigt, wie ihm dies Gut alle anderen ersetzen muss: „Deine Worte gereichten mir zur Wonne und Freude meines Herzens“ 15, 16. Anderseits ist ihm dies Wort aber auch eine Kraft wie Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst, also eine Kraft, die mehr wert ist als alle natürliche 23, 29, auch 20, 9. Kein Wunder übrigens, bildet doch seine Zeit den Anfang der Periode, in der das lebendige Wort Gottes nicht mehr nur wie bisher den falschen Propheten gegenüber sich behaupten muss, sondern auch dem geschriebenen Gesetze und seiner Überschätzung. Indessen als volle, lebendige, unmittelbar aus Gott kommende Kraft kennt jenes auch noch Deuterojesaja: Das Wort Gottes besteht auf ewig; alles Fleisch ist ihm gegenüber Gras und all sein Liebreiz wie die Blume des Feldes 40, 6—8. Dieses Wort kann nicht leer zu Jahwe zurückkehren, immer muss es zuvor vollbracht haben, was er will 55, 11.

4) Auch der Geist Jahwes hat für die Propheten eine erhöhte Bedeutung gewonnen. Am nächsten dem alten Sinne steht noch Micha 3, 8, wo er ihm die Kraft bedeutet, Jakob seinen Abfall und Israel seine Sünde kundzuthun, zwar auch ein wesentlich anderer Zweck als früher (vgl. p. 69), aber doch dasselbe Hauptcharakteristikum, Verleihung der Stärke. Viel weiter ist indessen der Begriff für Jesaja. Ihm umfasst der Geist Jahwes, der dem Messias geschenkt werden soll, nicht nur den Geist der Kraft, sondern auch den der Weisheit und des Verstandes, des Rates, der Erkenntnis und der Furcht Jahwes 11, 2. Das heisst doch schon: ein ganz neuer Mensch tritt durch Erfüllung mit Gottesgeist an die Stelle des natürlichen. Hat doch dieser nach Jesaja nur Hauch in der Nase, weiter ist der natürliche רוּחַ Gott gegenüber nichts 2, 22. Aber er geht noch weiter, jener Geist beschränkt sich nicht auf die Persönlichkeit des Messias. Wie ein Strom hereinbricht über bis dahin trockenes Gefilde, so wird in jener Endzeit ein Strom des Geistes hineinströmen nach Jerusalem, allen Unflat, alle Blutschuld hinwegspülend, so nach der einen Seite hin vertilgend, nach der anderen aber gerade aufbauend, Recht mit sich bringend 4, 4 f., so dass

der Überrest, der dort bleibt, heilig heissen kann 4, 2.[1]) Den höchsten Flug aber in dieser Beziehung nimmt Jesajas Prophetie 32, 15—20. Alles, was er von der Zukunft erhofft, wird hier auf das Eine zurückgeführt: „Bis ausgegossen wird über uns der Geist aus der Höhe.“ [2]) Dieser gottgeschenkte Geist bringt erst alle die anderen Charismata mit sich, die natürlichen, Fruchtbarkeit, Friede u.s.w. wie die sittlichen, Gerechtigkeit und Recht. Ein Gut, welches man für alle einzelnen Individuen in der Endzeit erwartet, wird der Geist Jahwes erst in exilischer Zeit. Wie Ezechiel seine prophetische Thätigkeit als ein Fallen des Geistes Jahwes auf ihn bezeichnet 11, 5, so erwartet er von der Zukunft, dass Jahwe seinen Geist in das Innere des Volkes legen 36, 27, seinen Geist auf das Haus Israel ausgiessen werde 39, 29. Dies setzt allerdings eine vollständige innere Erneuerung des Volkes voraus, und so wird es zunächst statt des alten Herzens und Geistes ein neues fleischernes Herz, einen neuen Geist erhalten 11, 19; 18, 31; 20, 43; 36, 26, 31, 20; 43, 10. Ebenso verkündet Deuterojesaja, wie er den Ebed als mit dem Geiste Gottes ausgerüstet ansieht 42, 1; 48, 16, dass Jahwe seinen Geist auf alle Nachkommen Jakobs ausgiessen werde, wie man Wasser ausgiesst auf trockenes Land 44, 3.

5) Kurz erwähnt sei hier als weiteres Gut das Wohnen Jahwes in seinem Volke. Ohne dieses hätte sich Altisrael sein Verhältnis zu Gott gar nicht denken können, ja, die Zeitgenossen der Propheten zogen gerade Konsequenzen daraus, gegen welche diese energisch protestieren mussten vgl. Micha 3, 11. Aber dabei spricht doch ein Hosea selbst nicht nur aus, dass Kanaan Jahwes Haus 8, 1; 9, 3, 15, nein auch, dass Jahwe sich wohl eine Zeitlang von seinem Volke trennen und zurückziehen kann, schliesslich aber doch immer wieder zu demselben kommen

[1]) Die von Stade (Zeitschr. f. a. W. 1884 p. 151) vorgeschlagene Umstellung der Verse hat thatsächlich vieles für sich.

[2]) Dass die Echtheit von c. 32; 33 nicht zweifellos ist, ist von mir nicht unberücksichtigt gelassen. Aber Stades Urteil (Zeitschr. f. a. Wissensch. 1888 p. 256—71) ist sicher zu summarisch. Dass er besonders betreffs 32, 15—20 kein einziges beweiskräftiges Argument erbracht, siehe bei Duhm, auch Dillmann z. St.

wird 6. 3; 10. 12; 14. 6, auch 3. 5. Und dass auch die Propheten dies Wohnen Jahwes in ihrer Mitte als die höchste Bürgschaft für die Gewissheit ihres Glaubens ansahen, zeigt besonders Jesaja. Ihm gilt, weil Jahwe auf dem Zion wohnt, Jerusalem als uneinnehmbar 28, 5; 29, 5—9, 22ff.; 30, 19; 31, 4f. Das gibt ihm jenes eiserne Rückgrat, da alle Herzen zerfliessen wie Wachs. Hier wird Gott auch in der Zukunft sein ganzes Heil offenbar werden lassen 1, 26; 4, 2—6; 11, 9; 33. 20. Aber gerade je mehr daraus falsche Schlüsse von dem fleischlichen Haufen gezogen wurden Jer. 7, 4; Zeph. 3, 11, je mehr infolgedessen die Propheten die Bedingtheit dieses Wohnens und, dass es (zeitweilig) auch anders kommen könnte, betonen mussten, um so mehr musste doch gerade der sakramentale Wert, die göttliche Gnade, die sich in diesem Wohnen kundthat, von ihnen geschätzt werden. Daher bleibt einem Jeremia das Heil an das Land Palästina trotz der Zerstörung geknüpft (3, 17?); 24, 6; 31, 23; 32, 8. 15. Ja, als nun gar das Unglaubliche, unsagbar Bittere Wirklichkeit geworden, der Tempel Jahwes zerstört war, „der Gegenstand ihres herrlichen Entzückens, die Lust ihrer Augen und das Verlangen ihrer Seele“ Ez. 24, 21, 25, da taucht auch sofort wieder die Gewissheit auf: sobald die Rettung erfolgt, muss Jahwe von neuem in der Mitte Israels wohnen 43, 7—9; 48, 35. Gerade hierin findet das Glück der Zukunft seinen zusammenfassenden Ausdruck, in dem Verfassungsentwurfe Ezechiels müssen alle anderen Bauten nach dem Tempel hin konvergieren, die Stadt wird heissen: Jahwe daselbst. Deuterojesaja schildert dann schon den Triumphzug, da die nach der heiligen Stadt Genannten 48, 2 heimkehren nach Zion und Jahwe mit ihnen, um dort wieder gemeinsam Wohnsitz zu nehmen 40, 3f.; 41, 20; 43, 2; 48, 21; 52, 1—12, Zions Mauern waren immerdar vor ihm 49, 16.

6) Das letzte Gut, welches wir hier erwähnen wollen, obschon es auf den ersten Blick ein wesentlich andersartiges, ist die Geschichte des Volkes. Ja, ihrer getrösten sich, wie wir schon in § 4 III zu berühren Gelegenheit hatten, die Propheten in allererster Linie und auf sie suchen sie das Volk hinzuweisen. Mehr und mehr nimmt dabei natürlich diese Geschichte eine Form an, nach der Gott ganz ausschliesslich in ihr ge-

wirkt, weil sie eben nur in rein religiösem Interesse verwertet wird, alle menschlichen Faktoren treten mehr zurück, alle Zwischenursachen verlieren das Interesse. Reine Gottesgabe war die ganze Geschichte der Vergangenheit, nur heilige Geschichte, gerade darin liegt ihr eminenter Trost für die Zukunft. Gleich Amos geht mehrfach von ihr aus 2, 9 f.; 3, 2; 5, 25; 9, 7, 11. Insbesondere ist es Hosea, der ganz und gar auf der alten Geschichte fusst, seit der Ausführung des Volkes aus Ägypten ist sie ja nichts als eine Kette von Liebeserweisungen Jahwes 2, 17; 9, 10; 11, 1—4; 12, 10, 14; 13, 1, 4 f., um so wunderbarer, da Israels Sünde fast ebenso weit zurückreicht 9, 10; 10, 1; 11, 2; 13, 1, auch 10, 9. Jesaja geht hierauf nicht so ein, sieht die Sache aber gerade so an 1, 2, 26; 9, 3; 10, 26; 28, 21. Dagegen argumentiert Micha auf Grund der Geschichte. Will das Volk handgreifliche Gnadenerweise Jahwes (צִדְקוֹת) sehen, in dieser kann es sie finden 6, 3—5. Jeremia folgt auch hier besonders den Bahnen Hoseas, von der Zeit jener ersten Liebe geht auch er aus 2, 2 ff.; 7, 22 ff. u.s.w. Und je mehr sich nun der Blick erweiterte, um so mehr erkannte man auch, dass diese ganze Geschichte ganz einzigartig in der Welt dastünde Ezech. 16; es ist ein Deuterojesaja eigentümlicher Gedanke, dass durch sie Jahwe sich Israel zu seinem Knechte gebildet habe 43, 1, 21; 44, 21; 52, 4. Musste das nicht Volk wie einzelne Fromme wunderbar trösten können: in der ganzen Weltleitung war nichts, auf das Gott so sehr sein Augenmerk gerichtet, als auf Israels und seiner Frommen Geschicke? Diese heilige Geschichte, die Gnadenthaten der Vorzeit waren ein Gut, welches ihnen niemand entreissen konnte.

Damit stehen wir am Schlusse dieses Paragraphen. Durch die drei besprochenen Kategorien von Gütern, sittliche, religiöse und göttliche Gnadenunterpfänder, auf welche die Propheten in erster Linie im Kampfe mit dem verweltlichten Volke ihr Augenmerk und ihres Herzens Verlangen richteten, geschah es, dass ganz unmerklich die natürlichen Lebensgüter in den Hintergrund geschoben wurden. Es bahnte sich das Bewusstsein eines unsichtbaren und doch höheren Lebens, die Ahnung eines Reiches an, von dem die natürlichen Güter zwar nicht ausgeschlossen

waren, das aber höhere Güter enthielt als diese, geistige Güter, von Gott unmittelbar gegeben, unabhängig von allem natürlichen Geschehen, die Ahnung eines jetzt noch unsichtbaren, dereinst aber sichtbar werdenden Reiches Gottes. Bewusst sind sich die Propheten damit dessen nicht geworden, welchen Fortschritt sie über Altisrael hinaus gebracht. Wir verstehen jetzt den merkwürdig unbestimmten Gebrauch mancher Worte, den wir in § 5 bei ihnen konstatierten, insbesondere יֶשַׁע, שָׁלוֹם, auch חַיִּים. Will man den Sinn greifen, so behält man nur die natürlichen Güter in der Hand, die Befreiung von allen natürlichen Übeln, in die die Tilgung der Schuld und Sündenvergebung ohne weiteres eingeschlossen waren, und doch merkt man überall, die Propheten kennen noch ein Plus in jenen, eben alle jenen sittlichen und religiösen Güter. Sie ringen noch nach klaren Begriffen, nach adäquaten Worten für ein „Heil“ in dem Sinne, wie es dem Christen geläufig ist. Wir werden in C finden, wie in diesem Punkte besonders die religiöse Lyrik die Gedanken der Propheten weitergeführt und im Kampfe des Gebetes auch geklärt hat.

§ 8. Das neue Lebensideal der Propheten.

Ehe wir auf der Bahn, die wir in § 6 und 7 betreten, weiterschreiten und zu dem Höhepunkte der inneren Loslösung der Propheten von den natürlichen Gütern des Lebens trotz äusserer Hochschätzung derselben gelangen, müssen wir eine kurze Digression machen, die indessen das bisher Erörterte teils bestätigt, teils deutlicher illustriert und ohne die auch das Folgende nicht vollständig wird verstanden werden können. Es handelt sich um das Lebensideal der Propheten, um die Frage: in welcher Lebensform bzw. in welchen Lebensformen sahen sie die Realisierung dessen, wofür sie kämpften? Denn hängt natürlich das Lebensideal des Menschen immer engstens mit dem zusammen, was der Betreffende für ein Gut und erstrebenswert hält, da sich hiernach die ganze Einrichtung und Richtung seines Lebens bestimmt, so wird man anderseits auch das Lebensideal heranziehen können als Probe für die Bestimmung, was jemand für ein Gut gehalten.

Da ist es nun zunächst von eminenter Bedeutung und eine Bestätigung alles bisher Erörterten, dass das Lebensideal der Propheten sich nicht an einen bestimmten Stand oder Beruf gebunden hat, in keiner Weise galt ihnen der Nasir, der Prophet selbst, der Priester oder Weise mehr dazu qualifiziert, ein gottwohlgefälliges Leben zu führen, als der einfache Mann des Volkes. Nein, wenn die Propheten bei jenen religiös privilegierten Ständen etwas Besonderes kennen, so ist es lediglich das, dass ihnen ganz besondere Gefahren drohen Hos. 4, 4 ff.; Jes. 5, 21; Micha 3. 1 ff.; Jer. 23, 9 ff. Besonders interessant ist in dieser Beziehung Jer. 5, 4 f.: „Ich dachte: nur geringe Leute sind's, sie gebärden sich thöricht, weil sie den Weg Jahwes, die Gerechtsame ihres Gottes nicht kennen; ich will doch zu den Grossen gehen und mit ihnen reden, denn sie kennen den Weg Jahwes, die Gerechtsame ihres Gottes! Aber gerade sie hatten allesamt das Joch zerbrochen, die Bande zerrissen." Also sind ungeachtet des Standes, der Kenntnisse, der Bildung alle zum mindesten in gleicher Weise für das richtige Lebensideal qualifiziert.[1] Und zweitens, nicht in einem zurückgezogenen Winkel des Landes, nicht in besonderen Schulen und Konventikeln sollte sich die Frömmigkeit bethätigen, nein, im Verkehr der Menschen unter einander, im öffentlichen Leben, im Thore, auf den Märkten, in den Gassen und Strassen Jerusalems wie der anderen Städte Am. 5, 12; Jes. 1, 2 ff., 17 f., 26 f.; Micha 6, 8, 12; Jer. 5, 1. Ja, in erster Linie sollte auch nach den Propheten die Religion Sache des Volkes, Volksreligion bleiben, das bekundet ja jedes Blatt ihrer Reden, und das hat die alttestamentliche Religion für alle Zeiten vor Mönchtum und Weltflucht gerettet. Es ist ein Ausnahmezustand, in dem sich Jesaja 8, 16 f. befindet, ein Zustand, dem er selbst bald genug wieder ein Ende gemacht hat.

Nun könnte es aber bei einem ganz flüchtigen Überblick scheinen, als hätten die Propheten in einer Beziehung doch an einer bestimmten äusseren Lebensform festgehalten, in der

[1]) Die Aufstellungen von Grätz (Komment. zu d. Ps. p. 17—37), der zu einem gegenteiligen Resultate kommen musste, indem er die עֲנָוִים auf die Leviten zu deuten suchte, dürfen heutzutage wohl als allgemein aufgegeben gelten. Im übrigen vgl. man dazu Rahlfs: עָנִי und עָנָו i. d. Ps. p. 81.

allein volle Realisierung ihres Lebensideals möglich sei oder zum mindesten weit leichter als in allen anderen. Und diese Form ist der Zustand sozialer Unterdrücktheit. Wie die hohen Herren, Beamte, Kaufleute, Priester, Diplomaten fast überall als ihre Feinde erscheinen (vgl. § 4), so sind die, für die sie eintreten, die Armen, Geringen, Waisen, Witwen und Fremdlinge Am. 2, 6—8; 4, 1; 5, 11 f.; 8, 4, 6; Micha 2, 9; Jes. 1, 17, 23; 3, 14, 15; 10, 2; 11, 4; 28, 12; 29, 19; Jer. 2, 34; 5, 28; 7, 6; 20, 13; 22, 3; Ez. 16, 49; 22, 29; Jes. 41, 17. Indessen würde sich hieraus schon der paradoxe Standpunkt ergeben, dass sie auf der einen Seite Kraft, Reichtum, Weisheit, Freude, Ehre an sich hochschätzen und den Frommen als göttliche Gabe verheissen (vgl. § 5), auf der anderen alle, die sich im Besitze dieser Güter befinden, schlechthin bekämpfen, und umgekehrt, dass sie das Ideal eines gottwohlgefälligen Lebens gerade da gesucht hätten, wo alle Güter des göttlichen Wohlgefallens fehlten. Und bei einer etwas genaueren Durchsicht ihrer Reden ergibt sich denn auch bald, dass die Sache ganz anders liegt, dass sie durchaus nicht so verstanden sein wollen, als hätten die sozial Unterdrückten die Prärogative der Realisierung ihres Lebensideals gepachtet.

Ihr eigenartiger Sprachgebrauch erklärt sich vielmehr zunächst einfach aus den thatsächlichen Verhältnissen ihrer Zeit. Augenblicklich hatte das Leben des Volkes wirklich eine solche Form angenommen, dass es periodenweise schien, als ob ausnahmslos die Starken, die Reichen, die Vornehmen Gott den Gehorsam aufgekündigt hätten Amos 8, 4—6; Hos. 4, 1 ff.; 7, 5; Jes. 1, 23; 10, 1 ff.; Micha 6, 12; 7, 3. Und anderseits fanden sich thatsächlich gegenwärtig, wie das fast immer in solchen Perioden der Verweltlichung zu geschehen pflegt, die wenigen Frommen, die noch zu den Propheten hielten, ganz überwiegend unter den Armen und Geringen, den Rechtlosen, Witwen und Waisen, die eben auch weit weniger den neuen, von allen Seiten hereinbrechenden Versuchungen ausgesetzt waren. Dass deswegen die Propheten weder selbst irgend welche prinzipielle Folgerungen aus jenem Thatbestande gezogen haben noch auch gezogen wissen wollen, geht nun auch zur Genüge aus anderweitigen Aussprüchen bei ihnen hervor. Sie selbst haben schon

beobachtet, dass durchaus nicht die sozial unterliegenden Stände ausschliesslich oder auch nur zum grössten Teile wahres Vertrauen auf Jahwe und Gehorsam gegen seine Gebote bekundeten, dass vielmehr der innere Trieb des Herzens bei ihnen vielfach ganz derselbe war, wie bei den oberen Zehntausend. Das ganze Volk ist nach Hos. 4, 14 einsichtslos, auch Waisen und Witwen sind zu Jesajas Zeit Ruchlose, Bösewichter, und reden Schändliches 9, 16. Zu Michas Zeit scheint in dem ganzen Volke kein Frommer mehr vorhanden zu sein 7, 2, auf allen Gassen Jerusalems findet man keinen mehr, der Recht thut Jer. 5, 1, vom Jüngsten bis zum Ältesten trachten sie allesamt nach Gewinn.

Liegt die Sache aber so, dann müssen wir die Frage aufwerfen: haben sich dann die Propheten nicht vielfach zum mindesten sehr missverständlich ausgedrückt, indem sie gegen ganze Stände eifern und für ganze Stände eintreten, wo sie doch selbst gewusst haben, dass das, worauf sie abzielen, sich nicht mit den Grenzen dieser deckt? Wir beantworten diese Frage rückhaltlos mit Ja, fügen aber auch gleich die Erklärung hinzu: diese Inkonzinnität der prophetischen Ausdrucksweise erklärt sich daraus, dass auch in dieser Beziehung die prophetische Periode eine Zeit des Ringens und Werdens ist; thatsächlich entwickelt sich bei ihnen, den neuen Verhältnissen entsprechend, ein neues Lebensideal, da fehlt es ihnen vielfach noch an den adäquaten Ausdrücken, und mehrfach bleiben die, die sie anwenden, hinter dem zurück, was sie meinen. Und erst in allmählichem Fortschritt gelingt es ihnen, neue Ausdrücke zu prägen.

Unsere Behauptung könnte auf den ersten Blick überraschen. War nicht diesem Volke ein für allemal sein Lebensideal vorgezeichnet durch die Gebote, die es am Sinai erhalten? Wie konnte daneben ein neues erstehen? Indessen vergisst man da, dass der Begriff Lebensideal weiter ist als der göttlicher Gebote. Gewiss, jene waren seit alters vorhanden, an ihnen durfte man nicht drehen und deuteln, aber in den verschiedenen sozialen und staatlichen Formen, die das Volksleben annahm, in den verschiedenen Verhältnissen musste auch die Form ihrer Befolgung, ihre Tragweite eine verschiedene werden. Sie konnten und mussten für die jeweilige Gestaltung des Lebens erweitert und

ergänzt, anderseits auch wieder zusammengefasst und auf eine bestimmte Formel gebracht werden.[1]) Und so sehen wir auch hier die alten Gebote in den neuen Verhältnissen allmählich sich zu einem neuen Lebensideale gestalten, während kein einziger Prophet einmal seinem Volke, das doch gewiss eine solche Auffrischung an sich hätte brauchen können, einfach z. B. den Dekalog vorhält. Dabei denken natürlich auch sie nicht schablonenhaft gleich. Während Amos allen Nachdruck auf die sittliche Seite legt 5, 14, 24. Jesaja bald die sittliche 1, 16, 27, bald die religiöse Seite 28, 16 betont, gelingt es z. B. Hosea und Micha, beide in einer Formel zu vereinigen: „Halte auf Liebe und Recht und harre beständig deines Gottes“ Hos. 12, 7. „Man hat dir gesagt, o Mensch, was frommt. Und was fordert Jahwe von dir ausser Recht thun, sich der Liebe zu befleissigen und demütig zu wandeln vor deinem Gott?“ Micha 6, 8. Aber das sehen wir doch schliesslich überall, dass, wie die prophetische Polemik, so auch ihr Lebensideal eine doppelte, eine praktisch-sittliche und eine rein religiöse Seite hat, und werden daher nach diesen beiden Seiten im folgenden die Neugestaltung ihres Ideals verfolgen.

I. Zunächst fragen wir: in welchen Ausdrücken präzisierte Altisrael sein sittliches Ideal? Ich wüsste dafür neben dem ganz allgemeinen טוֹב 1 Reg. 2, 32 sicher zwei, höchst wahrscheinlich vier Ausdrücke. a) Zunächst צַדִּיק. In erster Linie wurde dies in alter Zeit in forensischem Sinne gebraucht, es bedeutete die vor Gericht unschuldige Partei, ebenso natürlich auch den unschuldig Verurteilten Ex. 23, 7. (Also Parallelwort zu נָקִי Ex. 21, 28.) Es wird dann aber auch da angewendet, wo kein eigentlicher Prozess vorliegt, kein Richter entscheidet, sondern ein einfacher Gegensatz oder Streit zweier Personen oder Parteien besteht Ex. 9, 27; Gen. 38, 26; 1 Sam. 24, 18. Da ist der צַדִּיק denn immer der, auf dessen Seite das Recht überhaupt ist, nicht nur das geschriebene, sondern das Recht im höheren Sinne, das moralische. Damit nähert sich das Wort der Bedeutung „redlich“, „unschuldig“ im allgemeinen Sinne 2 Sam.

[1]) Wem dies immer noch nicht einleuchtet, der lese nur Matth. 5, 18 f. und vergleiche damit v. 20—48, auch Luk. 10, 27.

4, 11; 1 Reg. 2, 32; 2 Reg. 10, 9; auch 2 Sam. 23, 3 (vgl. Smend: Religg. p. 410 ff., auch Kautzsch: Die Derivate des Stammes צדק). b) Der zweite Ausdruck ist יָשָׁר. Dies Wort, das in Bezug auf Sachen „gerade, richtig“ 2 Sam. 19, 7; Jud. 17. 6, kann in Bezug auf Personen „brauchbar, geeignet“ bedeuten 2 Reg. 10. 3, gewöhnlich aber den Menschen, der geradeswegs, nicht auf geschlungenen Wegen geht. Und da nun der gerade Weg der Weg Jahwes ist, so ist der יָשָׁר ein solcher, der ehrlich und redlich sich an Gottes Gebote hält 1 Sam. 29, 6; Num. 23. 10; 2 Reg. 10, 15. c) Wahrscheinlich sind wir berechtigt, noch zwei weitere Ausdrücke hinzuzufügen, zunächt תָּמִים vollständig Jos. 10, 13. Besonders wird es in alter Zeit ein Attribut der Opfertiere = tadellos gewesen sein. Sonst findet es sich in der ältesten Litteratur fast nur als Nomen „Redlichkeit“ Jud. 9. 16, 19; Jos. 24, 14; Amos 5, 10. Indessen bei der Geringfügigkeit jener wird man hier kaum das argumentum e silentio anwenden können, sondern annehmen dürfen, dass תָּמִים auch damals schon Attribut des Menschen gewesen, der sich vollständig und treu an Gottes Gebote hielt. Eine Stelle wenigstens, an der es zur Bezeichnung des sittlichen Ideals gebraucht, scheint mir sicher jener vorprophetischen Periode zu entstammen, nämlich 2 Sam. 22, 26 (vgl. A § 2. 5).[1]) d) Und auf Grund dieser möchte ich noch einen vierten Ausdruck anführen, חָסִיד = gütig. Denn da חֶסֶד sicher in jener Periode die ständige Bezeichnung für göttliche sowohl wie menschliche Güte gewesen 2 Sam. 16, 17; 1 Reg. 20, 31, auch 1 Sam. 20, 14; 2 Sam. 2, 5; 9, 3, so wüsste ich nicht, was der Annahme im Wege stehen sollte, dass auch das Adjektivum schon damals in jenem Sinne verwendet.

Das also sind die Begriffe, in die Altisrael das Ideal der Befolgung der sittlichen Gebote Jahwes zusammenfasste. Die Gegensätze bildeten die נְבָלִים .פֹּשְׁעִים ,חַטָּאִים ,רְשָׁעִים ,עִקְּשִׁים ,בְּנֵי־בְלִיַּעַל. Jene Begriffe überkamen die Propheten, und für diese Ideale

---

[1]) Übrigens möchte ich hier das גִּבּוֹר vor dem גֶּבֶר in Ps. 18 bevorzugen, sicher aber auch in diesem die Bedeutung „Kämpfer“ sehen vgl. Jud. 5, 30. Es spricht hier wirklich der Held David in demselben Ton, in welchem unsere deutschen Soldatenlieder vom „treuen Soldatenblut“, vom „frommen, biederen, wackeren Krieger“ reden.

hatten sie nun in den neuen Verhältnissen zu kämpfen. Aber reichten jetzt die Ausdrücke noch aus? Wie hatten sich die Zeiten geändert! Da gab es Leute, die strikte nach dem Rechte handelten, wenn sie die bei ihnen kontrahierten Schulden eintrieben, nur zu hohe Zinsen, Wucherzinsen durften sie dem Schuldner nicht auferlegen, aber ihn, wenn er die Schuld nicht bezahlen konnte, in Sklaverei zu verkaufen, war ihr gutes Recht. Da gab es Richter, die ein streng unparteiisches Urteil fällten, indem sie das „Schuldig“ sprachen, und doch wurde dadurch ein Freier ein Knecht. Da gab es infolge der neuen Erwerbsverhältnisse Kaufleute, die sprechen konnten: „Bei all meinem Gewinn kann man mir keine Verschuldung nachweisen, die Sünde wäre“ Hos. 12, 8. Dennoch sogen sie das Volk aus. Und treten daher in erster Linie auch die Propheten für eine gerechte und ordnungsmässige Gesetzespflege ein im Gegensatz zu der hier oft herrschenden Anarchie, sie wollen doch noch viel mehr. In jener Zeit, da eine vollständige Verrückung der Ziele des Strebens beim grossen Haufen stattgefunden, da durch den Egoismus einzelner allmählich alles zermalmt und aufgerieben wird, da erfahren sie es, dass einer auch צַדִּיק im alten Sinne sein kann, wirklich Recht im Prozesse behalten und dabei doch dem gottgewollten Lebensideale ins Antlitz schlagen. Er muss darauf sehen, wer im Prozesse ihm gegenübersteht, und ist es ein Armer, ein Notleidender, so steht auf dessen Seite ein höheres Recht, das der Moral. Und ebenso steht es in dem Kampf ums Brot, mag der Kapitalist auch mit richtigem Gewicht arbeiten, sich keine Sünde vorwerfen können und sich für einen יָשָׁר halten, vor der Ausbeutung muss den Dürftigen wiederum ein höheres Gesetz schützen, der Anspruch auf חֶסֶד. Dieser ist ja nicht durch eigene Sünde und Verbrechen in die Lage gekommen, die furchtbaren Verhältnisse, die ganze Entwickelung des Volkes haben es mit sich gebracht, und wird er auch verurteilt und verkauft, als אֶבְיוֹן ist er der צַדִּיק, der יָשָׁר. Anderseits kann natürlich nach wie vor der אֶבְיוֹן, der עָנִי ein Gottloser sein, es können ebensogut auch die sündigen Wurzeln des Notstandes in seinem eigenen Leben liegen, dann wollen selbstverständlich die Propheten auch von ihm nichts wissen. So bekommt thatsächlich

das „arm, gebeugt“ bei ihnen eine doppelsinnige Bedeutung, bald „unschuldig leidend“, bald „arm“ im sozialen Sinne. Unschuldig leidend kann nun aber nicht nur der sozial tiefgestellte sein, das Leben jedes Menschen wie das der Völker ist ein Kampf, und das gottgewollte Lebensideal realisirt der, der in diesem Kampfe sei es, wo es sei, und wie es sei, als der unschuldige Teil dasteht. Das war es, was dem alten Israel noch fehlte, ein Begriff, der beides in sich befasste, unglücklich, leidend, gebeugt und dabei doch rechtschaffen. Dazu wählten die Propheten bald die alten sozialen Termini עָנִי, דַּל, אֶבְיוֹן, bald die sittlichen צַדִּיק, יָשָׁר, indem sie durch Parallelstellungen aus beiden Kategorien nach einem adäquaten Ausdruck für das suchten, was sie meinten, dazu aber prägten sie auch einen neuen Ausdruck, nämlich עָנָו.

In vorprophetischer Litteratur findet sich עָנָו nur einmal, Num. 12, 3 in der Bedeutung „bescheiden, sanftmütig, demütig“ gegen Menschen. Obwohl ich nun die Ansicht Künens und Cornills nicht teile, dass Num. 11 und 12, als einer Quelle E[2] entstammend, erst aus der prophetischen Ära datierten, halte ich doch jenen einen Vers mit Sicherheit für eine spätere Glosse. Dazu bestimmt mich einmal, dass er den Zusammenhang zwischen v. 2 und 4 stört, zweitens aber das sicher eine spätere Zeit verratende „mehr als alle Menschen auf Erden“. Taucht mithin der Ausdruck עָנָו erst mit Amos auf, so liegt wenigstens die Wahrscheinlichkeit nahe, dass er auch überhaupt erst durch die Propheten neu geprägt ist, die in ihrer Polemik gegen das egoistische, hochmütige Volk damit einen solchen bezeichnen wollten, der sich freiwillig anderen gegenüber in den Zustand eines עָנִי versetzt, also keinem ein Unrecht thut, sondern unschuldig leidet. Dass sich der Ausdruck überhaupt in vorexilischer Zeit noch nicht häufig bei den Propheten findet (Amos 2, 7; 8, 4; Jes. 11, 4; 29, 19 (32, 7); Zeph. 2, 3), bestätigt nur (vgl. das קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל), dass er dem Volke in dieser Ära noch neu und ungewohnt war.

Was nun die Bedeutung des עָנָו anbetrifft, so ist besonders in der gründlichen, oben citierten Untersuchung von Rahlfs festgestellt, dass עָנִי ursprünglich „in Knechtsstellung befindlich“ ausdrückt, עָנָו „sich in Knechtsstellung versetzend“, und dass bei beiden sich die Sphäre bezw. das Objekt immer erst aus dem Kontexte ergeben muss (p. 62—73). Leider befinden sich nun aber in unseren hebräischen Texten die עֲנָוִים und עֲנִיִּים in einer heillosen Verwirrung. Auch hier hat Rahlfs den ersten Schritt zur Klärung gethan, ist aber dabei, wie ich glaube, auf eine falsche Bahn geraten. (Darauf ist auch schon aufmerksam gemacht von König: Lehrgebäude II p. 76.) Richtig hat er festgestellt, dass das Qre nach einer ganz bestimmten, innerlich motivierten Regel handelt, indem es nämlich עָנִי als Synonymon von אֶבְיוֹן als einen nicht religiösen, עָנָו als Gegensatz von לֵץ als einen religiösen Begriff fasste, und

danach das Ctib änderte. Die Frage aber, die nach meinem Dafürhalten Rahlfs nicht richtig beantwortet, ist die: war diese Unterscheidung auch, historisch betrachtet, die ursprüngliche? Rahlfs gibt dem Qre ohne weiteres Recht, indem er p. 77 den Grundsatz aufstellt: „Es versteht sich von selbst, dass man irgend welchen Menschen gegenüber, falls man zu ihnen nicht im Verhältnisse des עָנִי steht, sich — in der Regel — auch nicht freiwillig in das Verhältnis versetzt. Man wird also Menschen gegenüber — in der Regel — עָנִי, aber nicht עָנָו sein.“ Dies „in der Regel“ wird nun aber später (p. 80, 90) einfach verschluckt. Und das resultiert wieder daher, dass R. bei seiner Untersuchung von den Psalmen ausgeht, die er für exilisch hält.

Nun beweist ja aber zunächst Num. 12, 3 sicher, dass עָנָו thatsächlich auch „sich Menschen gegenüber in den Zustand eines עָנִי versetzend“ bedeutet hat. Geht man weiter, wie es doch die geschichtliche Untersuchung des Begriffs verlangt, nicht von den Psalmen, sondern von der Polemik eines Amos und Jesaja aus, so wird man sofort zu dem Schlusse kommen, dass diese, die ja in erster Linie auf Recht und Gerechtigkeit, auf Milde und Humanität im Volke hinstrebten, gerade verlangten, man solle sich auch Menschen gegenüber in den Zustand eines עָנָו versetzen. Und da eben Rahlfs nachgewiesen, dass das Qre nach einem bestimmten Schema handelt, das Ctib aber nicht, so wird man sich gerade bei der Frage der ursprünglichen Lesart in den vorexilischen Propheten für dieses entscheiden müssen. Denn man kann keinen Grund ersehen, weswegen das Ctib so häufig sollte das עָנָו "אֶבְיוֹן und דַּל, also bei nichtreligiösem Gebrauche eingesetzt haben, während es doch sicher seit der exilischen Zeit in erster Linie ein religiöser Ausdruck geworden war.[1]) Mithin liegt nach unserer Auffassung die Sache so.

Im Unterschiede von dem alten עָנִי ist עָנָו eine von den Propheten gebildete Schwesterform, die in ihrem Kampfe gegen das egoistische, sich gegenseitig befehdende Volk nach einem Ausdruck für solche suchten, die litten und dabei doch unschuldig waren, die die Unterdrückung von seiten der Gläubiger, Richter oder Händler nicht durch eigene Schuld herbeigeführt hatten. In Parallele mit diesem Ausdruck brauchten sie die alten דַּל, אֶבְיוֹן, עָנִי, die dem Volke geläufig waren, weiter, so dass diese, insbesondere der erste allmählich selbst sittliche Färbung erhielten, = unschuldig leidend, schliesslich überhaupt: unschuldig, demütig. Nachdem sich dieser Bedeutungswechsel

[1]) Hiermit halte ich auch die Behauptung Schwallys (Z. f. a. W. 1890 p. 220 f.) für widerlegt, עָנָו sei in der vorexilischen Litteratur überhaupt nicht zu belegen, vielmehr überall עָנִי zu lesen. Dass Deuterojesaja jenes nicht gebraucht (61, 1?), resultiert daher, dass er es viel weniger als die vorexilischen Propheten mit Gegensätzen innerhalb des Volkes zu thun hat. Deswegen hatte er zu einem Gebrauche des Wortes nach der sittlichen Seite hin keinen Anlass. Für die religiöse Seite aber bediente er sich ja seines spezifischen Ausdrucks, des עֶבֶד יהוה. Wirklich populär ist עָנָו auch in nachexilischer Zeit nie geworden.

vollzogen, wurde es möglich, ja natürlich, dass man עָנָו mehr und mehr auf das unmittelbar religiöse Gebiet beschränkte: sich demütig unter Gott beugend. So gebraucht, lässt es sich sicher zuerst Zeph. 2, 3 nachweisen, ohne dass man natürlich daraus ein kritisches Argument z. B. betreffs einzelner Psalmen entnehmen könnte. Möglich war ein solcher Sprachgebrauch sicher seit Jesaja vgl. II. Allgemein gebräuchlich scheint diese Scheidung aber erst seit dem Exile geworden zu sein, sie hat sich durch die Tradition bis zu den Masorethen fortgepflanzt. Infolgedessen haben diese Jes. 32, 7; Amos 8, 4; Ps. 9, 19; Job 24, 4 geändert, während Amos 2, 7; Jes. 11, 4; 29, 19 einer Änderung entgingen. Damit aber repräsentiert das Qre nur die spätere Auffassung, während wir keinerlei Grund sehen, die Lesart des Ctib in den vorexilischen Stellen anzuzweifeln.

Verfolgen wir nun den Gang der Entwickelung im einzelnen. Wie ein zweimaliger Parallelismus zeigt, identifiziert Amos den אֶבְיוֹן einfach mit dem צַדִּיק, aber nicht den אֶבְיוֹן schlechthin, sondern den, der den Machinationen des ungerechten Richters ausgesetzt, und nicht den דַּל schlechthin, sondern den, der unschuldig in seine Notlage gekommen ("עֲנָוִים) 2, 6 f.; 5, 12. Und kein Wunder, tritt er doch, wie wir sahen, nicht nur für das forensische Recht ein, sondern für die gottgewollte Moral überhaupt 5, 14 f. Nach dem Kodex dieser aber ist ein derartiger אֶבְיוֹן ein צַדִּיק, mag der Richter auch anders entscheiden. Deshalb nimmt sich Amos ihrer auch der Bedrückung und Aussaugung gegenüber an 4, 1; 8, 4, immer natürlich stillschweigend voraussetzend, dass sie sich selbst nicht vergangen, wie wieder das עַנְוֵי־אָרֶץ indiziert. Im übrigen stellt er mit diesen Worten noch kein allgemein gültiges Ideal auf, sondern verteidigt nur die Rechte der Betreffenden.

Ein gewisses Tasten nach dem Ausdrucke finden wir zunächst auch bei Jesaja. Auch dieser arbeitet ja in erster Linie auf gerechte Gerichtspflege hin 1, 17 ff.; 5, 23; 10, 1 ff. Aber schon das ist charakteristisch, dass er sich dabei nur einmal, 5, 23, der צַדִּיקִים annimmt, sonst lediglich der Waisen und Witwen oder der עֲנִיִּים überhaupt 1, 17, 23; 10, 2. Prozesse kosten Geld 1, 23, diesen gegenüber aber wäre ein höheres Recht, Mitleid, am Platze. Ja, 10, 2 kommt er von hier aus zu einer Polemik gegen die ganze Rechtsorganisation seiner Zeit, die ist nur dazu da, diese Enterbten ihres höheren Rechts, des Anspruches auf Mitleid zu

berauben. Dabei weiss er am besten, dass auch Witwen und Waisen durchaus nicht alle dieses würdig sind 9, 16. Zwar kennt er den klareren Ausdruck, die עֲנָוִים, wie wir sogleich näher sehen werden (vgl. 32. 7 "אֶבְיוֹן), aber so ganz geläufig ist er ihm auch noch nicht. Daher nimmt er sich an anderer Stelle, 28, 12. im Gegensatze zu den Volksleitern, den Priestern und Propheten, die immer zum Kriege raten, des עָיֵף, des Müden an, offenbar des Bürger und Bauern, der unter den ewigen Kriegen entsetzlich leidet, von den Machthabern als Sklav und Arbeitstier behandelt wird und doch vor dem Forum der Moral Anspruch auf Ruhe hat (vgl. Duhm z. St.).

In zweifacher Hinsicht aber muss in diesem Punkte bei Jesaja ein Fortschritt über Amos hinaus konstatiert werden. Selbstverständlich wusste auch dieser schon, dass sein Volk aus zwei Kategorien bestand, einer grossen, den Sündern, die vernichtet werden 9, 10, und einer kleinen, fast verschwindenden, der die Verheissung am Ende seines Buches gilt. Aber er ist so überwiegend Gerichtsverkündiger, dass er nie Gelegenheit nimmt auszusprechen, wer die letztere bildet. Hier nun bahnt zunächst Jesaja den positiven Gedanken an, dass der eigentliche Kern des gegenwärtigen Volkes, für den Jahwe noch ein Interese hat, aus den Leidenden, Gebeugten besteht. Er ruft 3, 14 f. den Obersten und Vornehmen zu: „Ihr habt den Weinberg abgeweidet! Das den Elenden geraubte Gut ist in euren Häusern! Was kommt euch bei, mein Volk zu zerstossen, und die Elenden zu zermalmen?“ Sein Gedanke ist hier offenbar der: die Elenden sind doch auch Jahwes Volksgenossen, haben mit ihrem Bürgerrecht Anspruch auf Jahwes Schutz wie auf Barmherzigkeit von seiten der שָׂרִים (vgl. schon Ex. 22. 24). Aber sobald einmal diese Parallele zwischen עַמִּי und עֲנִיִּים aufgestellt war, konnte der Gedanke vom Volke im Volke die Gestalt annehmen, dass gerade die Elenden jenes bildeten, der eigentliche Kern und damit auch die Verkörperung des Ideales des Volkes seien. Dürfen wir 14, 28—32 dem Jesaja zuschreiben, so hätten wir 14, 30, 32 einen weiteren Beleg für diese seine Anschauung, jedenfalls werden wir sogleich finden, wie andere Propheten diesem Gedanken weiter nachgegangen.

Zweitens aber hat Jesaja selbst schon ausgesprochen, dass gerade die in der Gegenwart unschuldig Leidenden aus dem Zusammenbruche des Volkes würden gerettet werden; 11, 4 sagt er, dass der Messias die רְשָׁעִים töten, die עַנְוֵי אֶרֶץ aber und die דַּלִּים in Gerechtigkeit und Geradheit richten werde. Diese also werden es sein, die die Reichsunterthanen jenes sind, der Rest, der als ein heiliger übrig bleiben wird. Und noch deutlicher hat Jesaja das verkündet, wenn wir, wie ich glaube, berechtigt sind, 29, 15–24 ihm zuzusprechen.[1]) Er ist sich offenbar bewusst, hier etwas seinem Volke fast Undenkbares zu verkünden, eine Umkehrung aller bisherigen Verhältnisse bahnt sich an. „Ist es denn nicht nur noch eine kleine Weile, dass sich der Libanon in einen Fruchtgarten verwandelt und der Fruchtgarten für Wald gelten wird?“ Taube und Blinde werden hören und sehen können. Die Geretteten werden die עֲנָוִים und die אֶבְיוֹנֵי אָדָם sein, alle anderen hinweggetilgt. Dass hiermit nicht die sozial Armen gemeint, geht aus v. 20 f. genügend hervor, sie stehen in Antithese zu Tyrannen, Spöttern, Boshaften, Denunzianten. Ebenso zeigt dieser Gegensatz, dass das עֲנָוִים hier nicht etwa ein religiöser, sondern ein ethischer Begriff ist „demütige“ (vgl. צַדִּיק v. 25).[2]) Damit wäre also von Jesaja zum erstenmal deutlich der Gedanke ausgesprochen: das eigentliche Ideal des Volkes realisieren die unschuldig Leidenden, sie sind's, die die Katastrophe des Gerichts überstehen werden.

Micha geht auf der Bahn Jesajas weiter. Er spricht denselben Gedanken, wie dieser 3, 15, aus, nämlich 2, 8 f. Der hebräische Text ist hier sicher verderbt. Wie die 2. Pers. Plur.

---

[1]) Der Abschnitt ist angefochten von Duhm. Dass er grosse Ähnlichkeit zeigt mit deuterojesajanischen Partien, ist gewiss. Aber der Abschnitt 28—31 ist sonst sicher intakt, eine Fortsetzung muss 29, 15 auf alle Fälle gehabt haben, jene Verwandtschaft kann sich umgekehrt erklären, ein inneres Argument für spätere Interpolation existiert nicht. Im Gegenteil machen v. 21 und 23 durchaus jesajanischen Eindruck, v. 20 weist auf 28, 14; 29, 15 zurück, und das „Neue“ führt sich ja umständlich als solches ein.

[2]) Allerdings findet sich in der Antithese v. 20 f. ein religiöser Ausdruck: לֵץ, aber der hat hier nach dem Zusammenhange mehr die allgemeine Bedeutung „übermütig“ vgl. Hos. 7, 5. Immerhin hat jener hier das עֲנָוִים vor der Korrektur seitens des Qre bewahrt.

in v. 5 und 9 deutlich anzeigt, haben wir zu lesen: וְאַתֶּם עַל עַמִּי לְאוֹיֵב תְּקוֹמוּ. (vgl. Wellhausen z. St.). „Aber ihr steht wider mein Volk als Feinde auf, vom Obergewande zieht ihr den Mantel weg denen, die arglos vorüberziehen, die dem Streite abgeneigt sind (vgl. Ex. 22, 25). Die Weiber meines Volkes vertreibt ihr aus ihrem behaglichen Hause, beraubt ihre Kinder für immer meines Schmuckes.“ Mit dem „Ihr“ sind hier die sämtlichen Feinde des Volkes, die Gewaltthätigen aller Stände angeredet vgl. 2, 1 ff. Wer ist dann das „mein Volk“? Das sagt das Folgende deutlich: die Friedlichen, die Weiber und Kinder. Die sind's also auch nach ihm, die den Kern des Volkes bilden. Derselbe Gedanke liegt 3, 3, 5 zu Grunde, eventuell auch 6, 16. Freilich bemerkt man auch hier noch ein Ringen nach den rechten Ausdrücken für „Sanftmütige, Friedfertige“ und dergl. Ebenso ist Jeremia Anwalt der Armen, doch sichert er sich meistens ausdrücklich, indem er ein נָקִי zu dem אֶבְיוֹן hinzusetzt 2, 34; 7, 6; 22, 16, 17. Anderswo geht aus dem Gegensatze zu מְרֵעִים etc. hervor, wie er es verstanden wissen will 5, 18; 20, 13; 21, 12. Und dasselbe gilt von Ezechiel 16, 49; 22, 7, 9. Immer sind es die unschuldig Leidenden, nicht einfach die sozial Armen, die sie vertreten.

Aber erst jetzt, nachdem sich fast allgemein der Sprachgebrauch festgesetzt, dass man bei den Worten „arm, gebeugt“ zunächst immer an „unschuldig, keinem Menschen etwas Böses thuend“ dachte, erst da werden sie, insbesondere עָנִי, auch allgemeine Bezeichnung eines sittlichen Ideals. Die Geschichte hatte ihr Machtwort gesprochen. Was einst der ältere Jesaja geschaut, hatte sich erfüllt. Das Reich war zertrümmert, die einst Reichen und Vornehmen sind jetzt selbst Arme und Geringe geworden, Israel ist der עָנִי in der Völkerwelt. Als solcher ist es nun aber wieder der Kern, die Idealgestalt in dieser, der Knecht Gottes Jes. 41, 17; 42, 22; 49, 13. Und daher wird auch die eine Persönlichkeit, in der sich die Idee des Volkes verkörpert, ein עָנִי, ein unschuldig Leidender sein. Er wirkt still, er ist das Gegenteil eines Gewaltthäters 42, 1 ff. Aber eben deswegen ist er zu der grössten Herrlichkeit bestimmt 42, 6 ff.; 49, 6. Und so zeichnet denn Deuterojesaja in immer herrlicheren, ergreifenderen Farben diesen עָנִי, der zugleich צַדִּיק ist 53, 11, diesen Knecht

Gottes als die Idealgestalt des Volkes, der Menschheit, die Gestalt ohne Schöne, den Mann der Schmerzen und Krankheit, der sich wie ein Lamm zum Schlachten führen lässt, und das alles, alles unschuldig, für andere „trotzdem, dass er kein Unrecht gethan und kein Trug in seinem Munde war“ 52, 13—53, 12.[1]) Realisiert hat sich dies Bild in der Geschichte der Menschheit nur einmal, aber ein neues Lebensideal war damit geschaffen, auf das alle hinstreben sollten und konnten, das Ideal des stillen, geduldigen, unschuldigen Leidens, des Leidens für andere.

Wir haben damit das sittliche Lebensideal der Propheten bis auf seinen Höhepunkt begleitet. Es ist nun klar, dass dies, sobald das „für andere leidend“ zurücktrat, wie das thatsächlich seitens der individuellen alttestamentlichen Frömmigkeit geschehen, eigentlich nur ein negatives Ideal war, wie auch das häufig bei Jeremia damit verbundene „unschuldig“ zeigt. Es erübrigt daher noch die Frage, ob die Propheten nicht neben diesem noch ein anderes positives Ideal angebahnt. In dieser Beziehung ist indes nur zu konstatieren, dass sie das altisraelitische Ideal eines יָשָׁר, צַדִּיק, תָּמִים und חָסִיד zwar vielfach betont, aber nicht um neue Momente bereichert haben Amos 2, 6; 5, 12; Jes. 5, 23; 29, 21; Micha 2, 7; 7, 2, 4; Hab. 1, 4; 2, 4; Jer. 20, 12. Ja es fällt uns auf, dass sie nicht einmal diese Ausdrücke häufiger brauchen. Indes hängt das zunächst damit zusammen, dass die

---

[1]) Dass das עָשִׁיר 53, 9 nicht den Reichen im gewöhnlichen Sinne bedeuten kann, ist ja selbstverständlich, ein Begräbnis bei jenen wäre nur ehrenvoll gewesen. Dass man aber Deuterojesaja auch nicht hier auf der Höhe seiner Prophetie die Gleichung Reich = Gottlos zutrauen kann, eine Ausdrucksweise, die etwa zur Zeit eines Amos möglich gewesen wäre, obwohl auch da nicht zu belegen, haben mit Recht alle neueren Ausleger betont. Dennoch halte ich alle jetzt gebräuchlichen Emendationen in עָשִׁיק, עֹשֵׂי רָע, u.s.w. für unnötig. עָשִׁיר hat sicher nicht nur allgemein den Reichen, sondern auch speziell den Stand der Wucherer bezeichnet, wie schon Hos. 12, 8 f. und noch mehr Micha 6, 11, 12 beweist. (Lies hier übrigens des Parallelismus wegen nicht מָלְאוּ, sondern מְלַלוּ „sie reden“, das יֹשְׁבֶיהָ zeigt, dass die עֲשִׁירִים hier etwa = Krämer.) Erst bei dieser Deutung erhält Jes. 53, 9b Farbe. Überhaupt ist der Anklang an jene beiden Stellen ein so frappanter, dass von ihnen vielleicht auch sonst noch neues Licht auf diese fallen wird. Das בְּמֹתָיו ist, wie besonders Ez. 28, 10 zeigt, ohne jeden Grund angezweifelt.

Propheten überhaupt kein positives Lebensideal haben aufstellen wollen. War doch ihre erste Aufgabe, negativ wider die Sünde des Volkes zu zeugen. Untergang zu verkünden. Das Wie der Errettung kam erst in zweiter Linie, ihre Aufgabe sahen sie nicht darin, praktisch zu reformieren. Aber auch die individuelle Frömmigkeit und die spätere Zeit ist in dieser Beziehung nur wenig weiter gegangen, alle jene Ausdrücke sind sogar, wie wir in C finden werden, mehr und mehr zu rein-religiösen Begriffen = fromm umgebogen. Es erklärt sich das einfach geschichtlich. Das sittliche Lebensideal Israels ist ausgeprägt in einer Zeit, da die Jahwetreuen litten, verfolgt und enterbt waren, da sie nur wenig in die Lage kamen, sich anderen gegenüber positiv gütig, herablassend, liebevoll zu zeigen, nur still und geduldig galt es zu leiden. Und in diesem Zustande ist ja eigentlich die ganze nachexilische Gemeinde fortdauernd geblieben. Wohl werden wir in manchen Psalmen und den Proverbien Ansätze zu einem weiter ausgebildeten positiven Lebensideale finden, aber darüber hinaus ist die alttestamentliche Frömmigkeit nicht gekommen. Allerdings hat die prophetische Zeit das altisraelitische sittliche Lebensideal um ein bedeutendes ergänzt, hat, wenn ich so sagen darf, dasselbe nach der Seite der Passivität hin in einzigartiger und für alle Zeit gültiger Weise vertieft, aber das wirklich positive Komplement hat hier erst der gebracht, den Deuterojesaja im Geiste geschaut.

II. Wir kommen zu der anderen Seite des Lebensideals, der religiösen. In dieser Beziehung befanden sich die Schriftpropheten in noch schwierigerer Lage, da es ihnen hier noch mehr an Ausdrücken fehlte, die den neuen Verhältnissen adäquat waren. Da חָסִיד in der religiösen Bedeutung „fromm, gottergeben" für die älteste Periode noch nicht nachweisbar ist (über Deut. 33. 8 vgl. p. 111), sintemal ja auch חֶסֶד für Hingabe an Gott erst seit Hosea gebraucht wird (vgl. § 7, II), so kannte Altisrael in dieser Beziehung nur ein Ideal, das fasste es zusammen in das Wort יְרֵא יהוה. Und Hauptfaktor in dem religiösen Lebensideale ist dies ja geblieben durch alle weitere Entwickelung der alttestamentlichen Religion hindurch. Aber genügte es für alle Verhältnisse und Lebenslagen? Es ist kein Zufall, dass plötzlich

einmal in der israelitischen Geschichte, als Religiös und Weltlich sich immer grundsätzlicher zu scheiden begannen, ein ganz neues Ideal auftaucht, das קַנָּא לִיהוה, freilich, um bald wieder zu verschwinden (vgl. 1 Reg. 19, 10; 2 Reg. 10, 16; § 3, 2, 3). Die energische Parteinahme für Jahwe im Gegensatz zu den eigenen Volksgenossen kam in der יִרְאַת יהוה nicht zu genügendem Ausdruck.

Und nun gar erst in der Ära der Schriftpropheten! Gewiss, auch diese verfochten das Ideal der Gottesfurcht, wie wir in § 7 II gesehen. Aber der charakteristische Faktor des religiösen Ideals, wie es ihnen im Kampfe mit dem verweltlichten Volke entstanden, war doch immer der, dass das Volk und der Fromme in seiner Gottesfurcht schlechterdings nicht auf irdische Mittel und Zwischenursachen sein Vertrauen setzte, insbesondere auf alles eigene Thun und Können verzichtete, den Schwerpunkt seines ganzen Seins auf Gott verlegte (man vgl. die § 4 charakterisierte Polemik, insbesondere die Jesajas). Dies brachte das alte Ideal zu keinem besonderen Ausdrucke, Jahwe fürchtend wollten schliesslich auch manche von denen sein, die auf Rosse und Reiter vertrauten (Hiskia, Zedekia etc.), kann doch sogar von der Menge ein (äusserliches) „Sichstützen auf Jahwe“ prädiziert werden vgl. Micha 3, 4, 11; Hos. 8, 2, auch Jes. 10, 20, aber gerade diese Illusion galt es zu zerstören. Hier fehlte, weil der Gegensatz als ein grundsätzlicher ganz neu war, sogar ein kurzes Wort für das Gegenteil. Dazu mussten nun entweder einfach die sittlichen Kategorien חַטָּאִים רְשָׁעִים u.s.w. dienen Amos 9, 10; Jes. 1, 2; 3, 11; Micha 6, 10; Jer. 5, 26 oder wir bemerken ein Ringen nach neuen Ausdrücken. Amos redet von den „Sorglosen“ und „Sicheren“ 6, 1, Jesaja von den „Hohen, den hoch Einherfahrenden“ 2, 12, 17; 3, 16; 5, 15, den „Spöttern“ 28, 14, 22; 29, 20, Micha von dem „Hocheinhergehen“ 2, 3, Zephanja von den „übermütig Jubelnden“ 3, 11, Jeremia von denen mit hartem Nacken 5, 3; 7, 23 bis 28; Deuterojesaja von den „Starrsinnigen“ 46, 12, den „Harten“, deren Nacken eine eiserne Sehne und deren Stirne Erz 48, 4. Im letzten Grunde meinen alle Propheten mit diesen verschiedenen Bezeichnungen ganz dasselbe, nämlich: gottlos in religiösem Sinne, die Begriffe aber werden erst geprägt, die Formen sind noch

weich. Kein Wunder daher, dass vollends da ein eigenartiges Tasten nach Worten, die den Vorstellungen adäquat, beginnt, wo es gilt, das religiöse Ideal auf eine kurze Formel zu bringen. Es würde kein Wunder sein, dass z. B. das Verbum, welches Micha dazu in seinem oben citierten Worte 6, 8 anwendet (הַצְנֵעַ), in der alttestamentlichen Litteratur eigentlich ein *ἅπαξ λεγόμενον* ist. Möglich indes ist auch, dass wir hier mit Schwally (Z. f. a. W. 1890 p. 220) הַכְנֵעַ zu lesen haben; dann hätte Micha das einst von Elias Ahab gegenüber gebrauchte Wort (1 Reg. 21, 29) für die demütige Ergebung in Gottes Willen wieder aufgenommen. In beiden Fällen aber sehen wir, dass der Prophet noch in einem Werdeprozess stand: überwiegend helfen sich die vorexilischen alle mit Bildern, der beste Beweis dafür, dass feste Ausdrücke zwar nicht gerade fehlen, aber doch noch nicht allgemein geläufig sind.

Hosea z. B., dem als höchstes religiöses Gut die Liebe zu Jahwe 6, 4, 6 oder das Harren auf ihn vorschwebt 12, 7, muss, wenn er der Realisierung seines Ideals eine konkrete Form geben soll, sich einer Umschreibung bedienen. 14, 2 ff. führt er das durch Jahwes Strafgericht bekehrte und gedemütigte Volk redend ein und lässt dasselbe sprechen: „Denn bei dir findet die Waise Erbarmen.“ Es fehlt ihm offenbar noch an einem bestimmten Ausdruck für solche, die auf keinen irdischen Helfer und keine irdischen Hilfsmittel Vertrauen setzen, sich Gott ganz allein ans Herz werfen. Daher wählt er als bildlichen Ausdruck die Waise, von der man weiss, dass Jahwe ihr unmittelbarer Beschützer Ex. 22, 27 f. Spielt bei Jesaja, der allen Nachdruck auf das Stillesein und Glauben legt 7, 3 ff.; 28, 16; 30, 15, vielleicht in die bildliche Schilderung von den Tauben und Blinden 29, 19 der Gedanke an die hinein, die keinerlei natürliche Güter, nicht einmal die eigenen Sinne mehr haben, auf die sie sich verlassen können, die daher auf Gott ganz allein angewiesen, so bedient sich Micha offenkundig bei seiner Schilderung von der Rettung eines solchen Bildes, nämlich des von der Herde 4, 6. Jahwe will das Hinkende und das Zerstreute sammeln und das, was abseits geraten und was in die Ferne gekommen. Liegt hier natürlich der Gedanke an eine thatsächliche künftige Zerstreuung des

Volkes zu Grunde, so sind die Geretteten offenbar gerade die, die selbst nicht mehr im stande sind. sich zu der Herde zurückzufinden, also, die allein auf Gott angewiesen.

Zum erstenmal einen bestimmten Ausdruck für die religiöse Seite des Lebensideals gewinnt Zephanja 2, 3, indem er das עָנָו. welches bei den früheren Propheten nur von den sich in demütige Stellung zu Menschen versetzenden gebraucht wurde, auf das religiöse Gebiet überträgt = sich unter Gottes Willen beugend. Hier nämlich muss jener Ausdruck teils mit Rücksicht auf v. 1, teils wegen des parallelen „suchet Jahwe“ eine solche Bedeutung haben. Derselbe Zephanja sucht aber auch 3, 12 in das עָנִי וָדָל einen religiösen Sinn hineinzulegen, indem er es erklärt mit „die werden Zuflucht suchen beim Namen Gottes“ und in Gegensatz stellt zu denen, die bisher übermütig gejubelt und sich überhoben haben. Jeremia bedient sich wieder verschiedener Bilder, so 31, 8 f., wo er verkündet, dass unter den Heimkehrenden sein werden: Blinde und Lahme, Schwangere und Wöchnerinnen zumal. Mit Weinen werden sie kommen und mit flehentlichen Gebeten. Offenbar sind ihm jene nur Bilder für solche, die nicht nur natürlich ohnmächtig sind, sondern sich auch als solche fühlen. Gleiches gilt von 31, 25: „Ich labe die lechzende Seele und jede dahinschmachtende Seele sättige ich.“

Aber auch in diesem Punkte hat erst Deuterojesaja dauernd der ganzen künftigen alttestamentlichen Religion ihr eigentümliches Gepräge aufgedrückt und das Lebensideal plastischer gezeichnet, auf das auch die früheren Propheten schon hinstrebten. Freilich erklärt sich das auch hier wieder zum guten Teile geschichtlich. Das, was die früheren Propheten drohend und doch selbst zitternd erwartet, war nun Wirklichkeit geworden. Rosse, Reiter und Burgen, Schätze und Ehren waren nun dahin. Israel stand nackt und arm, als ein Würmlein da, nur eins war ihm geblieben, sein Gott. Kein Wunder, dass es nun gelang, das Ideal klarer hinzustellen, auf das die früheren hingestrebt. Aber das allein erklärt es doch nicht, warum fand Ezechiel dann nicht dasselbe? Die letzte Lösung liegt doch in dem Geheimnis der Persönlichkeit dieses grossen Unbekannten, den Gott als Propheten und Dichter in einer Person mehr als andere dazu qualifiziert

hat, annähernd adäquat das auszudrücken, worin die wahre Geistes- und Gemütsverfassung derer sich bethätigen muss, deren der Allmächtige sich erbarmt, auch die religiöse Seite des Lebensideales zu zeichnen. Er schildert die, die nun erlöst werden sollen, als Elende und Arme, die nach Wasser suchen, aber es ist keins da 41, 17, er redet von dem zerknickten Rohr und dem glimmenden Docht 42, 3, den blinden Augen, den Gefangenen 42, 7, 16, 28, dem beraubten und geplünderten Volk 42, 22, den Blinden und Tauben 43, 8, den Durstigen 44, 3, den Gefangenen 49, 9, den Elenden 49, 13, den Ermüdeten 50, 4, der Elenden, Betäubten 51, 21, der Unfruchtbaren 54, 1, der Elenden, Sturmbewegten, Ungetrösteten 54, 11, den Durstigen 55, 1. Man kann allerdings bei diesen Ausdrücken vielfach in Zweifel sein, inwieweit sie buchstäblich zu nehmen, sich auf die reale Lage der Exilierten bezw. Heimkehrenden beziehen, inwieweit sie Bilder für geistige Zustände, aber ein Band verbindet beide Kategorien von Stellen: Der Zustand, dem sich Jahwe erbarmend zuwendet, ist der der Verlassenheit von allen irdischen Stützen, das religiöse Ideal demnach der aller irdischen Stützen und Hoffnungen Bare. Auch dies religiöse Ideal erreicht ja 52, 13 ff. seinen Höhepunkt. Der nicht mehr menschenähnlich und dessen Gestalt nicht mehr wie die der Menschenkinder, der auf Schönheit, Gesundheit, Ehre, ja schliesslich auf das Leben Gott gehorsam (50, 5; 53, 10) verzichtet, sich also innerlich vollständig von allen diesen natürlichen Gütern gelöst hat, gerade der ist's, auf dem Gottes Wohlgefallen sondergleichen ruht. Er erhält alle jene Güter potenziert zurück 53, 11 f. Ein Ringen mit dem Ausdruck müssen wir ja auch noch bei Deuterojesaja konstatieren, spätere Zeiten haben stellenweise klarer ausgedrückt, was er meinte (57, 15; 61, 1; 66, 2), aber die Umrisse des ferneren religiösen Ideals hat er für alle Zeiten grundsätzlich festgelegt.

Und damit kommen wir noch auf ein weiteres. Wie einst schon der ältere Jesaja sich dessen bewusst gewesen, dass in Stillesein und Vertrauen der מַאֲמִין eine Heldenkraft besitze 30, 15, wie sich Jeremia für seine Person dem Volke gegenüber als eine unüberwindliche eherne Mauer gefühlt 15, 20, so hat auch das religiöse Lebensideal Deuterojesajas eine posi-

tive Seite. Es besteht nicht nur in der inneren Loslösung von den natürlichen Gütern und der stillen, geduldigen Hinnahme alles dessen, was Gott sendet, sondern auch darin, durch rückhaltlose Ergebung in seinen Willen nun auch seine positiven Absichten und Zwecke auf Erden realisiren zu helfen. Die Jahweharrenden kriegen neue Kraft, dass sie auffahren mit Flügeln wie Adler 40, 31. Diese Seite bringt der Prophet in dem von ihm gerade zu diesem Zwecke verwendeten עֶבֶד יהוה zum Ausdruck. Dieser hat das Recht zu verkünden auf Erden 42, 2, 4, er wird ein Licht für andere 42, 6 f.; 49, 6, er hilft Ermüdeten auf 50, 4, hat bei seiner ganzen Arbeit ein Antlitz hart wie Kiesel 50, 7, tritt fürbittend für die Frevler ein und schafft vielen Gerechtigkeit 53, 11 f. Ja, ist's zunächst auch nur eine bestimmte Gestalt, die Deuterojesaja hierbei im Auge hat, dieser Knecht Jahwes, dessen Ehre und Stärke Gott 49, 5, an dem dieser sich verherrlichen will 49, 3, der ist ihm doch die religiöse Idealgestalt schlechthin.

Damit fassen wir die religiöse und die sittliche Seite des Lebensideals, das in allmählicher Entwickelung die Propheten ihrem Volk geschenkt, zusammen. Will man es in einer Formel haben, so kann man ja sagen, das Neue bestehe in der Summe von עָנָו + עָנִי. Zwar darf man sich auch hier wieder nicht vorstellen, dass etwa die Propheten mit Bewusstsein ein Ideal aufgestellt, dem nachzueifern sie aufgefordert. Dazu hätten sie sich eben wieder an die einzelnen wenden müssen, während sie doch ihren Beruf am Volke hatten, dazu hätten sie auch die Absicht haben müssen, reformierend ihr Volk umzugestalten, während doch ihre erste Aufgabe war, das „Gewogen, zu leicht befunden" zu verkünden. In jenem Sinne dürfen wir erst allenfalls bei Deuterojesaja von einem Lebensideale reden, bei ihm, der eigentlich nur helfen, heilen, aufbauen wollte. Aber die Wurzeln jenes reichen weit zurück, erschliessen können wir auch aus den Reden der früheren Propheten, welches Ideal ihnen vorgeschwebt. Und dass wir uns in unseren Schlüssen nicht getäuscht, werden wir bei der Lyrik und Weisheit, die von den Gedanken der Propheten leben und diese auf das Individuum anwenden, sehen.

Auch hier wieder hat sich unser bisheriges Resultat bestä-

tigt. Der Gott, den die Propheten verkünden, ist derselbe, an den Altisrael glaubte, der gerechte, heilige und doch gnädige, ebenso sind die sittlichen Gebote, die jene proklamieren, dieselben, die Altisrael als göttlich geoffenbart ansah; nie lehren die Propheten neue, sie verweisen nur auf die altbekannten, und ebenso erkennen sie endlich die Güter, nach denen Altisrael strebte, als vollberechtigt an. Aber die individuellen und sozialen Lebensverhältnisse sind total andere geworden, und in diesen scheint die Aufrechterhaltung wahrer Gottesfurcht wie die Erfüllung der sittlichen Gebote nicht mehr den mit jenen Gütern Begabten, den Mächtigen, Reichen, Angesehenen u.s.w., sondern nur den dieselben Entbehrenden möglich zu sein. Es scheint zunächst, als müsste die altisraelitische Begeisterung für den Helden, den Begüterten, den Weisen fallen, preisgegeben werden die Freude am natürlichen Leben und seinen Gütern. Ja, es scheint, als sei das altisraelitische Lebensideal geradezu in sein Gegenteil verkehrt, wie schon Hosea 10, 12 gerufen: „Pflügt euch einen Neubruch“, wie das Jesaja auch empfindet: „Der Libanon wird sich in einen Fruchtgarten verwandeln und der Fruchtgarten für Wald gelten“ 29. 17. Und thatsächlich wird Jes. 53 das altisraelitische Lebensideal zu Grabe getragen, nachdem schon lange zuvor ein neues geboren war und sich allmählich entwickelt hatte; geradlinig hätte sich jenes nie zu diesem entwickelt, es bedurfte einer einzigartigen Geschichte, die die eiserne Stirn des Volkes weich machte, seinen starren Nacken beugte, es bedurfte der unausgesetzten Arbeit Gottes am Herzen des Volkes. Aber doch ist nun nicht einfach das alte Lebensideal auf den Kopf gestellt, gewaltsam aufgehoben und beseitigt, das scheint nur so, weil zunächst noch die rechten Ausdrücke fehlen, das neue ist sogar Fleisch vom Fleische des alten, nur von einem neuen Geiste durchwaltet. Wären die alten Nasiräer und Propheten wieder erstanden, sie würden diese Propheten als ihre Geisteskinder anerkannt haben: in den Lebensverhältnissen hätten sie sich nimmermehr zurechtgefunden, aber der Lebenszweck war der eine und selbe, er hiess Jahwe, für ihn alles thun, um seinetwillen alles darangeben, auch alle natürlichen Güter, wenn es sein muss; man verzichtet ja nicht prinzipiell auf dieselben, man

bekommt sie von Ihm nur um so herrlicher zurück Jes. 53, 12. Nicht den der natürlichen Güter Beraubten, den körperlich Schwachen, Hässlichen, den sozial Armen, Verachteten, trauernd Einhergehenden wollen die Propheten als Idealgestalt proklamieren, sondern den, der vor Gott und Menschen sich für nichts besser als solche hält, den innerlich, geistig Armen, den Bescheidenen, Sanftmütigen, Demütigen, Unschuldigen, der nicht auf seine Eigenschaften oder natürliche Güter sich verlässt, dem Gott alles ist. Im letzten Grunde kommt den Propheten ausschliesslich alles auf die Stellung des Herzens zu Gott. den Mitmenschen und den natürlichen Gütern an.

Die besondere Schwierigkeit, die sich in Israel der Entwickelung dieses neuen Lebensideals entgegenstellte, war die, dass das Volk zunächst überhaupt den Unterschied zwischen einem natürlichen und einem geistigen oder nun gar innerlich-religiösen Leben noch nicht kannte, keine verschiedenen Ausdrücke für beide Gebiete besass. Gerade erst in dieser Periode bildet sich das allmählich heraus. Noch sagt man „arm“, meint aber „armgesinnt“, sagt „hoch“, meint aber „hochmütig“. Wir kommen darauf im folgenden § eingehend zurück. Anderseits sind die beiden Gründe, die jene Entwickelung in Israel trotzdem zu einer in der ganzen Religionsgeschichte einzigartigen Höhe gebracht haben, diese: zunächst die gottgewollte, gottgeleitete, einzigartige Geschichte des Volkes; aus dem Ruin, der Verarmung und Verspottung des natürlichen ging das Ideal eines neuen, geistigen hervor, vor Gott und Menschen gebeugt und demütig. Die vorexilischen Propheten antizipieren als Gottes Boten und Interpreten der geschichtlichen Ereignisse jene Katastrophe, wappnen aber damit ihr Volk für dieselbe. Und der zweite Grund liegt in der poetisch reichen Sprache und der bilderreichen Lebensanschauung Israels. Wo ihm zunächst noch die klar formulierten Begriffe fehlen, da vermag es sich mit Bildern aus allen Gebieten des Lebens und der Natur zu helfen. Und wenn es auch noch nicht fest und greifbar ausdrückt, was es meint, so gibt es jedenfalls von vornherein damit zu verstehen, dass die Termini, in denen es vom Lebensideale redet, nicht buchstäblich, sondern übertragen gemeint sind.

So ist in Israel das neue Lebensideal des geistig Armen geboren, das Ideal des unter Gottes Willen sich rückhaltlos Beugenden und Menschen gegenüber Unschuldigen, Sanftmütigen, ja sich für sie Aufopfernden. Wohl hat die alttestamentliche Religion den Stempel, den ihr ihre Geschichte in der Ära der Propheten aufgedrückt, nie wieder ganz verloren. In erster Linie ist sie durch alle Zeiten hindurch eine Religion der natürlich Schwachen und Kranken, der sozial Armen und Geringen geblieben. Und ist das nicht gerade das Charakteristikum der wahren Religion, die Probe auf ihren Wert? Aber in Wirklichkeit beschränkt sie sich darauf nicht, die Ausdrücke bleiben nur vielfach hinter den Begriffen zurück; sie wendet sich an alle, die mühselig und beladen sind, mögen sie nun irdisch reich oder arm, vornehm oder gering, stark oder schwach sein, sie kennt ein Lebensideal, das sich in allen Formen des Lebens realisieren soll und bewähren kann. Zur Reife ist nun das gekommen, wozu der Keim schon in Altisraels Religion lag, der Glaube an den Gott, der, weil er der absolute und gnädige zugleich ist, insbesondere das Geringe, Unfruchtbare, Schwache mit seiner Gnade überschüttet (vgl. p. 70—72), gereift freilich in einer Schönheit, die jene kaum ahnen liess.

§ 9. Die Anbahnung des Bewusstseins, dass Gott das höchste Gut des Individuums.

Wir knüpfen nun wieder an das in § 6 und 7 Erörterte an. Dort haben wir gefunden, wie die Propheten bei aller Hochschätzung der natürlichen Güter des Lebens mehr und mehr von ihnen abgedrängt, innerlich losgelöst und dafür hingedrängt werden auf Gottes Gnade, Liebe und Erbarmen, auf Gottesfurcht und Frömmigkeit, auf Gottes geistige Gaben als die höheren Güter. Bedenken wir nun, wie schon Altisrael in Jahwe seinen Fels, seinen Hüter sah, ohne den es keine natürlichen Güter gab, ohne den diese wertlos, ja undenkbar waren, beobachten wir weiter, wie ein Hosea Liebe zu ihm, Hingabe an ihn, Jesaja Glaube und Vertrauen auf ihn als die zentralen religiösen Funktionen be-

zeichnet, so scheint es, als brauche man nur die Schlussfolgerung von allem diesen zu ziehen, und die Propheten müssten bereits klar und bestimmt erkannt haben, dass es schliesslich in allem Geschehen und Wechsel nur ein unwandelbares Gut gebe, welches zwar auch alle natürlichen Güter verleihe, ebenso aber auch dieselben überreich ersetzen könne: Gott selbst.

Ja, wenn die Religion ein einfaches Rechenexempel wäre! Nun aber ist sie ein lebendiger Prozess, und es ist ein langer Weg von dem: „Ich bin Jahwe, dein Gott" zu dem: „Du bist mein Gott, mein höchstes Gut." Eine lange Entwickelung war nötig, ehe das Bewusstsein geboren wurde, welches dem Christen als das natürlichste erscheint. Ja, wir müssen noch weiter gehen. Die älteren Propheten selbst haben, so gewiss ja praktisch das Geheimnis ihrer Persönlichkeiten ausschliesslich in ihrer Gemeinschaft mit Gott seine Wurzel hat, doch noch nicht bestimmt das Bewusstsein ausgesprochen, dass Gott das höchste Gut des Individuums sei, aber angebahnt haben sie die klare Erkenntnis auch hier wieder, und am Schlusse ihrer Ära steht auch diese Perle im Begriffe, sich von der Muschel zu lösen. Auch sie fiel der individuellen Frömmigkeit als ein Geschenk der prophetischen Reaktion in den Schoss. Zwei Gründe erklären es, in sich selbst wieder zusammenhängend und doch gesondert aufzuführen, dass eine allmähliche Entwickelung hier nötig war und dass erst die unmittelbar vorexilischen wie die exilischen Propheten klar jenes Bewusstsein aussprechen.

I. Der erste Grund ist dieser. Das Bewusstsein Gottes als des höchsten Gutes kann natürlich nur im Einzelindividuum entstehen, da, wo dieses sich unmittelbar seinem Gotte gegenüberstehend weiss, und von allen Gütern der Welt weg sich an sein Herz flüchtet, ihn ergreift. Nun müssen wir uns aber an das in A § 4 III; § 5, 3; B § 2, 3 und § 4, 3 Bewiesene erinnern. Israels Religion war von Hause aus und in erster Linie Volksreligion. Dies Volk als Ganzes hatte Jahwe erwählt, mit ihm als Ganzem hatte er zunächst seine Absichten in der Geschichte. Kein Wunder daher, dass auch die ältesten Schriftpropheten, die dies Volk aus dem Abfall zu retten suchen oder ihm seinen Untergang verkünden sollen, sich um die Einzelindividuen sehr

wenig kümmern. Nun sahen diese allerdings von jeher in Jahwe den Gott, der auch auf sie, die einzelnen, seine Intentionen gerichtet, der sie segnete und strafte, je nach ihrem Wandel und ihrer Stellung zu ihm. Aber das Problem, wie sich denn nun eigentlich die Beziehung Gottes auf das Volk zu derjenigen auf das Individuum verhalte, tauchte noch nicht auf. Praktische Kollisionen, dass ein Frommer unschuldig an Kalamitäten, die dem Volke gesandt, teilnehmen musste und umgekehrt, gab es natürlich von jeher, aber sie führten noch nicht zu Reflexionen. Auch die ältesten Schriftpropheten wurden weder durch ihren Beruf darauf geführt, noch machte der Volkshaufe Einwürfe dagegen, dass sie bald und überwiegend dem Ganzen, bald den Einzelnen reflexionslos nebeneinander eine Vergeltung verkündeten.

Andere Zeiten kamen erst, als das Exil herannahte. Da hatte soeben noch das Deuteronomium ganz besonders scharf proklamiert, dass die Frömmigkeit von Gott mit irdischen Gütern belohnt, der Abfall mit Übeln jeglicher Art bestraft werde Deut. 5, 30; 6, 24; 7, 12 ff.; 8, 18; 11, 13—17; 12, 28; 13, 18; 19, 9; 28, 1 ff. etc. Ja, hier war wenigstens für die menschliche Rechtspflege, die aber doch nur Ausfluss und Abbild der Göttlichen, ausdrücklich der Grundsatz aufgestellt: „Es sollen nicht Väter samt den Kindern und Kinder samt den Vätern mit dem Tode bestraft werden; ein jeder soll nur wegen seines eigenen Vergehens getötet werden“ 24, 16. Das musste darauf führen, schärfer als je zuvor geschehen, zu beobachten, inwieweit sich das in der göttlichen Praxis bestätige und siehe, man sah in besonderen geschichtlichen Ereignissen Fromme unglücklich enden, wie überhaupt die ganze verderbenschwangere Ära alles unter sich zermalmen zu wollen schien. Da wird, von welcher Seite es zuerst geschehen, wissen wir nicht, das Problem aufgeworfen, wie sich denn nun das Schicksal des Individuums zu solchen Unglücksperioden des Volkes verhalte. Man antwortet zunächst, wenn es dem einzelnen Frommen schlecht erginge, so rächten sich darin die Sünden der Väter. Das aber empfindet der Haufe wieder als Ungerechtigkeit Jer. 31, 29. Kurzum, man kommt dazu, sich mit dem Ergehen des Individuums und seinem Verhältnis zu Gott

reflektierend zu beschäftigen, das Bewusstsein, dass hier ein Problem vorliege, ist erwacht.

Und in dieser Zeit erweckt nun Gott einen Propheten, schon von Natur besonders geeignet, praktisch das Problem durchzukämpfen, weil innig und gemütstief wie kaum einer zuvor, Jeremia von Anathoth.[1]) Seine persönlichen Schicksale befördern seine religiöse Isoliertheit, alles befehdet ihn und stellt ihm nach, das Volk als Ganzes ist von Gott abgefallen, er ist allein noch übrig. Wie soll es nun ihm ergehen, da das Volk, das bisher in erster Linie Objekt der Gnade Gottes gewesen, zusammenbricht, wird er mit in den Strudel hinabgezogen, mit unter den Trümmern des zusammenstürzenden Gebäudes begraben? In solchen persönlichen Nöten drängt sich auch ihm bisweilen gewaltsam die Frage auf: „Zur Rede möchte ich dich stellen, warum das Treiben der Frevler Gelingen hat, alle die treulos handeln, unangefochten bleiben?“ 12, 1, aber seine Zweifel laufen aus in ein Gebet 12, 3, mit einem Gebete „Heile mich, Herr, dass ich heil werde“ antwortet er auch dem zweifelnden Haufen 17, 14—18, auf Reflektieren über die göttliche Vergeltung verzichtet er, hier hofft er die Lösung aller Rätsel von der Zukunft 31, 29. Ja, er flüchtet sich unmittelbar an das Herz Gottes, in allen Situationen schreit er im Gebete zu ihm auf, dies wird ein unmittelbarer Verkehr von Herz zu Herz 15, 15—21. So gewinnt er die Kraft, dem Zusammenbruche aller natürlichen Güter ins Angesicht zu sehen, er wird eine feste Burg und eine eiserne Säule gegenüber dem ganzen Lande 1, 18; 15, 20. Und alles Murren über sein persönliches Schicksal löst sich schliesslich in Stille auf: alles ihm befehle, offenbare dein Anliegen Jahwe 11, 20; 20, 12. Es ist ein Fortschritt, obschon keine Vertiefung, wenn dann Ezechiel, als nun wirklich das Volk als Ganzes zertrümmert zu sein scheint, durch eine Theorie, eine strikte individuelle Vergeltungslehre die Selbständigkeit des Individuums vor Gott zu proklamieren sucht 14, 12 ff.; 18, 2 ff. Aber jedenfalls wurde durch sie nur befördert, dass jetzt das Individuum genau auf sein und anderer Einzelergehen achtete und prüfte, inwieweit ihm Güter und Übel

[1]) Man vgl. hierzu Cornill: Jeremia und seine Zeit; Marti: Der Prophet Jeremia von Anathoth.

von Gott zu teil würden. Und um so mehr musste jetzt die Frage auftauchen, ob, wenn diese Gaben nach Massgabe jenes Kanons scheinbar ungerecht ausgeteilt wurden, das nicht vielleicht durch andere, höhere, unsichtbare Güter kompensiert werde.

II. Musste nun schon diese stärkere Loslösung des Individuums aus dem Volks- bezw. Geschlechtsverbande, durch die dasselbe teils praktisch teils theoretisch mehr, als das früher geschehen, in unmittelbare Beziehung zu Gott gesetzt wurde, darauf hinwirken, dass sich jenes mehr und mehr dessen bewusst wurde, was es für seine Person an seinem Gott habe, so kommt nun noch ein anderer Grund hinzu, der gerade jene Zeit geeignet machte, die Geburtszeit eines solchen Bewusstseins zu werden. Um diesen Grund zu verstehen, müssen wir kurz einen Blick auf die alttestamentliche Psychologie werfen. Der Altisraelit dachte sich den Menschen bestehend aus Leib (בָּשָׂר) und Seele (נֶפֶשׁ bezw. רוּחַ.[1]) Doch war er wie viele antike Völker nicht im stande, beides streng zu scheiden. Wie er sich den Leib nicht ganz ohne seelische Funktionen dachte, so die Seele nicht ohne eine gewisse Leiblichkeit. Ist ihm auch die Seele Sitz aller Entschlüsse, Empfindungen, Wünsche und Begierden Gen. 40, 30; 49, 6; Jud. 16, 16; 18, 25; 19, 6; 1 Sam. 18, 10; 2 Sam. 17, 8; Num. 21, 4, so wird doch das Denken dem ganzen Menschen zugeschrieben Gen. 50, 20 etc., wobei das לֵב Organ desselben ist Hos. 7, 11; Jes. 6, 10, während anderseits die Seele z. B. Sitz des Hungers und Durstes ist Hos. 4, 8;[2]) 9, 4; Jes. 29, 8; Micha 7, 1. Natürlich kommt ihm nun bei aller sittlichen Bethätigung auch das Herz in Betracht als Werkstätte und Aus-

[1]) Über das Verhältnis der נֶפֶשׁ zum רוּחַ setze ich einfach hierher, was Schultz (Alttest. Theol. p. 498) sagt, denn es scheint mir das allein richtige Urteil zu sein: „Der Geist als dem Menschen eigen gewordenes Leben ist nicht eine Substanz neben der Seele, sondern dasselbe Leben, nur dass, wenn man von dem Geiste redet, der Ton auf die mit Gott zusammenhängende allgemein menschliche Lebenskraft fällt, während bei Erwähnung der Seele die besonderen persönlichen Gefühle, Empfindungen, Gedanken und Wünsche in den Vordergrund treten.“ (Vgl. auch Stade: Geschichte I p. 416 f.; Dillmann: Theologie p. 359.)

[2]) Diese Stelle wird von hier aus überhaupt erst ganz klar, was bisher, soweit ich sehe, von keinem Ausleger, auch von mir Heft 1 p. 160 f. nicht

gangspunkt der Handlungen Gen. 6, 5; 8, 21; Ex. 4, 21, wennschon die Sünde oft nur an der יָד sitzt 1 Sam. 24, 12; 25, 26; 2 Sam. 6, 6 f., daher Jes. 1, 15. Der Altisraelit bezeichnet auch das Herz als den Ort, wo man die Gewissensbisse spürt 1 Sam. 24, 6; 25, 31; 2 Sam. 24. 10; 1 Reg. 2, 44, wie er anderseits auch im Gebet vor Gott das Herz ausschüttet 1 Sam. 1, 15. Aber ebenso wie beim Denken sieht er als das Subjekt aller religiösen Bethätigungen und Funktionen den ganzen Menschen an. Wie der Mann opferte, betete, Gottes Gebote befolgte, so war auch der Mann redlich, gottesfürchtig, harrte auf Jahwe. Und umgekehrt, auf die Person als Ganzes waren Gottes Intentionen gerichtet, in deren äusseren Lebensführungen erwies sich sein Walten (vgl. A § 4 III). Natürlich lenkte er damit auch Seele und Herz Gen. 39, 21; 1 Sam. 10, 9, 26, die er ja auch geschaffen Gen. 2, 7, aber dass diese das ausschliessliche Organ aller Beziehungen zu Gott, dass nur alle religiösen Bethätigungen, die von ihnen ausgingen, wirklich religiöse seien und umgekehrt, dass Gott in erster Linie das Herz des Menschen haben wolle, dessen war man sich noch nicht bewusst geworden.

Ich glaube nun, dass man das Erwachen dieses Bewusstseins in den engsten Zusammenhang mit der prophetischen Reaktion bringen muss. Ein blitzartiges Auftauchen desselben mag man schon in dem aus einer konkreten Polemik heraus geborenen Samuelworte 1 Sam. 15, 22 finden: „Gehorsam ist besser als Opfer und Hören mehr wert als Fett von Widdern“ (vgl. A § 5 I). Da machen sich zum erstenmal zwei verschiedene Auffassungen von religiöser Bethätigung bemerkbar, und im Gegensatz zum äusserlichen Opfer wird hier wenigstens schon eine Funktion des inneren Menschen als wahre Religiosität proklamiert,

---

berücksichtigt ist. Den Sinn von v. a glaube ich dort nach Nowack, Orelli u. a. richtig festgestellt zu haben. Aber v. b muss des Parallelismus wegen der Hauptsache nach denselben Gedanken enthalten, was ich damals übersehen. Also: die Sündopfer meines Volkes fressen sie und auf ihre Missethatsopfer richten sie ihren Appetit. Dass עָוֹן sonst in unserer Litteratur nie in diesem Sinne gebraucht, beweist nichts; die Ausdrücke für Sühnopfer waren in jener Zeit noch ganz flüssig, wie 1 Sam. 3, 14, besonders aber Micha 6, 7 zeigt. Jene sind in Hoseas Tagen reine Schmausereien geworden vgl. 8, 13, deswegen polemisiert er gegen sie.

freilich noch in der primitiven Form des einfachen, blinden Gehorsams. Weiter wird in einer wahrscheinlich der Quelle SS angehörigen Partie 1 Sam. 16, 1—13 polemisch darauf hingewiesen, dass der Mensch auf den Augenschein sieht, Jahwe aber auf das Herz. Aber die eigentliche Vertiefung haben erst die Schriftpropheten gebracht. Wir müssen, um das zu verstehen, uns vor allem die Art der Frömmigkeit vergegenwärtigen, wie sie beim Anbruch der prophetischen Reaktion gang und gäbe war. In Altisrael war man fromm gewesen, indem man Jahwe bei allem Thun anrief, sein Wort, die Thorah befragte, ihm die schuldigen Opfer darbrachte und sich strikte nach seinen Geboten im ganzen Wandel richtete. Was aus dieser Frömmigkeit unter den neuen sozialen und kulturellen Verhältnissen geworden, haben wir in § 2 gesehen; bis auf das letzte Moment, in dem der Abfall wenigstens bei manchen Ständen ein ganz offenkundiger, war scheinbar alles beim alten geblieben. Und doch war im Grunde die ganze Religion verzerrt, alles, was früher lebendig, warm, unmittelbar aus dem Herzen gekommen, in hehrer Begeisterung für Jahwe und in heiliger Scheu vor ihm geschah, war jetzt eine tote Form geworden, wie ja gerade am besten der Umstand bewies, dass es keine sittlichen Impulse mehr gab. Die Religion war mit einem Worte verweltlicht. Hiegegen nun beginnen die Propheten einen Kampf auf Tod und Leben und im Laufe desselben gewinnen sie auch hier wieder neue Vorstellungen: Frömmigkeit ist in Wirklichkeit etwas ganz anderes, lebendige Beziehung der Seele zu Gott, Hingabe des Herzens an ihn.

Dem Amos fehlen in dieser Beziehung noch ganz und gar die Ausdrücke. Mit bitterster Ironie blickt er auf den äusserlichen Gottesdienst hin, wie ihn das Israel seiner Zeit liebt 4, 4 ff., es muss etwas ganz anderes an dessen Stelle treten. Gott verlangt ein שׁוּב, ein Zurückkehren zu Jahwe selbst; fünfmal ruft der Prophet das dem Volke zu, aber, worin es besteht, sagt er nicht. Hier ist der Gegensatz nicht: von anderen Göttern zurück zu Jahwe, auch nicht: von der Ungerechtigkeit zum Rechtthun, auch nicht: vom Kultus zum Rechtthun, sondern: vom Kultus zur Herzensfrömmigkeit. Der Prophet ringt nach einem klaren Ausdruck dafür; so klar seine Polemik gegen den Kult ist, dem

keine Sittlichkeit entspringt 5, 21, 24, so wenig hat er schon hier einen bestimmten Terminus zur Hand, wo er auf die eigentliche Herzensbekehrung zielt.[1]) Hosea, der das Verhältnis zwischen Jahwe und dem Volke unter dem Bilde der Ehe auffasst und auf diese Weise demselben die innigsten Seiten abgewinnt, spricht schon davon, dass Gott, um das Volk zu bekehren, demselben in der Wüste zu Herzen spricht 2, 16. Anderseits weiss er, dass in seinem zeitgenössischen Volke ein Hurengeist steckt 4, 12; 5, 4. Er charakterisiert die falsche Art der Frömmigkeit sehr scharf; „mit ihren Schafen und Rindern machen sie sich auf Gott zu suchen" 5, 6, „sie schreien nicht von Herzen zu mir, sondern heulen auf ihrem Lager" 7, 14. „Schlachtopfer schlachten sie und essen Fleisch" 8, 13 vgl. 8, 2, den Priestern wirft er vor: „Die Sündopfer meines Volkes fressen sie und auf ihre Missethatsopfer richten sie ihren Appetit" 4, 8. Aber eine klare positive Antithese dazu gewinnt auch er noch nicht. Man bemerkt das Suchen nach adäquaten Ausdrücken. „Mag man ihnen ein aufwärts! zurufen, es strebt keiner empor" 11, 7, „sie machen wohl eine Wendung, aber nicht nach oben" 7, 16.[2]) Wie aber soll sich dies „aufwärts" äussern? Besonders bemerkt man sein Ringen mit dem Ausdruck 14, 3, wo er das Israel der Zukunft sprechen lässt: „wir wollen als Farren unsere Lippen entrichten" (bezw. nach LXX „die Frucht unserer Lippen"). Da haben wir den ersten Ansatz des Bewusstseins eines viel innigeren Verkehrs zwischen Gott und den Individuen in der Zukunft. Allerdings, es ist noch ein Weg von den Lippen bis zum Herzen, aber reine Lippen doch nur da, wo das Herz rein vgl. Zeph. 3, 9.

[1]) Von diesem Gesichtspunkte aus noch einmal die alte Kontroverse betreffs der Stellung der Propheten zum Opfer aufzunehmen, würde gewiss lohnend sein, aber jenseits unserer Aufgabe liegen. Sicher würde das Resultat darin bestehen, dass die Propheten nur das opus operatum verworfen, aber die Ausdrucksweise vielfach hinter dem, was sie meinen, zurückgeblieben, woraus sich die scheinbar vollständige Verwerfung an einzelnen Stellen erklärt.

[2]) Die Vermutung Martis (Theologie p. 141), an diesen beiden Stellen sei עַל aus בַּעַל korrumpiert, halte ich nicht für glücklich. 7, 16 scheitert es an dem יָשׁוּבוּ, während der M. T. durch den Vergleich mit dem trügerischen Bogen gestützt wird (besser freilich noch: lies רֶשֶׁת Am. 3, 5), wie in 11, 7 durch das לֹא יְרוֹמֵם. Übrigens vgl. 5, 15; 6. 3b; 10, 12b.

Nun hat Hosea ja allerdings an einzelnen Stellen noch deutlicher angegeben, worin die religiöse Bekehrung bestehe, im Suchen Jahwes 10, 12, in Jahweerkenntnis 4, 1; 6, 3, in einem Sehnen nach ihm 5, 15, in Liebe zu ihm 6, 4, 6, in Halten auf Liebe und Recht und beständig Gottes Harren 12, 7. Wohl verlangt er hier thatsächlich überall eine Hingabe des Herzens an Gott, die sich in sittlichem Thun äussert, aber eben, dass es auf das Herz allein ankomme, sagt er nicht, dafür fehlt ihm, der zum Volke als Ganzem spricht, der Ausdruck.

Als Jesaja den Kult seiner Zeit bekämpft, weiss er dem zwar auch nur das sittliche Handeln gegenüberzustellen als das, woran Gott Wohlgefallen hätte 1, 10ff. Aber an anderer Stelle gewinnt er einen klareren Gegensatz zu der Frömmigkeit des Volkes: „Weil sich dies Volk mit seinem Munde naht und mit seinen Lippen mich ehrt, sein Herz aber fern von mir hält und ihre Furcht nichts als angelerntes Menschengebot ist“ 29, 13 vgl. 29, 24. Man brauchte den Satz nur noch positiv zu wenden: das Herz muss sich Jahwe nahen, und man hätte die Auffassung Jeremias von der Frömmigkeit. Indes, Jesaja selbst hat das noch nicht gethan. Obwohl er so scharf wie möglich die Grenzlinie zwischen Fleisch und Geist zieht 31, 3, obwohl nach ihm die dereinstige Bekehrung nur durch Mitteilung göttlichen Geistes wird bewirkt werden 4, 4; 11, 2ff.; 28, 6; 32, 15, in seiner Polemik gegen das Volk redet doch auch er noch immer von den Hohen statt von denen hohen Herzens u.s.w. 2, 12, 14, 17; 3, 16; 5, 15, vgl. auch 10, 20. Micha will ja auch im Gegensatz zu dem Vertrauen des Volkes auf den Kultus das Herzensopfer, doch wie drückt er das aus? „Man hat dir gesagt, Mensch! was frommt. Und was fordert Jahwe von dir ausser Recht thun, Liebe üben und demütig wandeln mit deinem Gott“ 6, 8. Hier haben wir allerdings bereits den Gedanken eines ständigen Umganges mit Gott, aber immer noch zielt der Ausdruck auf die ganze Person, vgl. das Gegenteil 2, 3.[1])

Es ist Jeremia, dem weichsten und gemütvollsten aller

[1]) Das חַטַּאת נַפְשִׁי 6, 7 kann, wie ich glaube, hier nicht verwertet werden, da es des Parallelismus wegen einfach bedeuten muss „Sühnung für die Sünde meines Lebens“.

Propheten aufgespart geblieben, dem adäquaten Ausdruck zu verleihen, was auch die früheren schon meinten. Äussere Umstände werden noch besonders mit dazu beigetragen haben. Soeben war im Deuteronomium ein umfassendes geschriebenes Gesetz publiziert, das freilich selbst den Stempel seiner Entstehungszeit auch dadurch an sich trägt, dass es unausgesetzt das „von ganzem Herzen und ganzer Seele" betont 4, 29; 10, 12; 11, 13; 30, 6, auch Jos. 22, 5. Aber wie früher durch den Kult, so stand jetzt durch Befolgung des Gesetzesbuchstabens der grosse Haufe in Gefahr, das Wesen wahrer Frömmigkeit zu verkennen. Auch hiergegen muss Jeremia polemisieren. So kommt es denn, dass er zunächst immer darauf dringt, dass das Herz Organ der Religiosität sein muss, dass hier allein die Frömmigkeit ihren Sitz hat. Er kennt infolgedessen ein שׁוּב, das nicht von ganzem Herzen, sondern heuchlerischerweise stattfindet 3, 10, erwartet aber gerade von der Zukunft eine Bekehrung von ganzem Herzen 24, 7. Die Sünde hat ihren Sitz im Herzen, ist auf die Tafel des Herzens geschrieben 5, 23; 7, 24; 9, 7, 25; 12, 2; 16, 12; 17, 1, 5, 9, dort muss auch die Besserung vor sich gehen, Herzensbeschneidung ist nötig 4, 3 f. Und so entwickelt sich Jeremias gewaltiges Zukunftsbild, das mit Recht immer als der Markstein der Verinnerlichung der alttestamentlichen Religion aufgefasst wird: „Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz" 31, 33 und: „Ich will ihnen Furcht vor mir ins Herz legen" 32, 40. Anderseits steht ihm Gott auch in erster Linie in Beziehung zu diesem Inneren des Menschen. Hier prüft derselbe alle Gedanken, prüft Herzen und Nieren (letztere eine Zusammenfassung der feinsten und innersten Lebensgefässe) 11, 20; 17, 10; 18, 23; 20, 12.

Auf dieser Bahn geht dann Ezechiel nur weiter. Wie ihm das Herz es ist, das Gewinn nachläuft 33, 21, so ist ihm die Religion eine Bethätigung der Seele 18, 20, es handelt sich darum, die Seelen zu retten und zu erhalten 13, 18; 33, 9, Jahwe gehören alle Seelen 18, 4. Daher bezeichnet er immer wieder die Rettung des Volkes als in der Gabe eines neuen fleischernen Herzens und eines neuen Geistes bestehend 11, 19; 18, 31; 20, 43; 36, 20, 26, 31; 43, 10, das alte steinerne Herz muss

heraus. Auch Deuterojesaja gewinnt vielfach adäquatere Ausdrücke, als sie die frühere Zeit kannte 44, 3; 46, 12; 55, 3. (Um besonders klar den weiteren Entwickelungsgang zu verfolgen, vgl. Jes. 57, 15; 61, 1; 66, 2; Ps. 7, 11; Prov. 16, 5; Coh. 7, 8).

III. So sehen wir also, wie in allmählichem Prozesse — nicht dem einer psychologischen Spekulation, sondern praktischer Polemik gegen falsche Religiosität — immer klarer erkannt wird, dass die Religion ihren Sitz zunächst im Herzen hat und erst von da aus bestimmend auf den ganzen Menschen einwirkt. Und nun trifft gerade die Zeit, in der dieser Prozess seinen Höhepunkt erreicht, mit derjenigen zusammen, in der das Individuum mehr als zuvor aus dem Rahmen des Volks und Geschlechts heraus- und unmittelbar Gott gegenübertrit. Der einzelne Mensch wird also sowohl in Gegensatz zu dem Volksganzen wie zu seinem eigenen Fleisch gestellt, daraus ergibt sich der Begriff der individuellen geistigen Persönlichkeit. Inwieweit das eine schon früher auf das andere eingewirkt, haben wir hier nicht zu erörtern, aber welcher Fortschritt sich aus dem nunmehrigen Zusammenwirken beider Faktoren ergeben muss, ist festzustellen. Es ist dieser. Wenn so das Individuum auf sich selbst gestellt ist, nicht mehr seinen Halt in dem Schicksal des Volkes hat, sondern unmittelbar in allen seinen Erlebnissen sein Teil von Gott erhält, wenn es dann sieht, wie alle natürlichen Güter in seinem Leben zusammenbrechen, so dass ihm nichts mehr davon bleibt, Gott aber weiter im Herzen wirkt, züchtigt und tröstet, dann erst wird klar die Frage auftauchen: wie rette ich meine Seele?, wo findet die Seele die Heimat, die Ruh?, dann kann auch erst mit Bewusstsein die Sehnsucht der Einzelseele nach Gott empfunden werden, „mein sehnlich Herz so gross Verlangen hat und ist nicht mehr bei mir". Dann erst wird sich das Herz des Individuums ausschliesslich auf Gott richten: sei du mir alles, ersetze mir alles, mag es dabei nun mehr eine mystische oder eine sittliche Gemeinschaft mit ihm suchen. Ja, sobald die Religion wirklich als Verkehr von Person zu Person, von Herz zu Herz aufgefasst wird, da muss das klare Bewusstsein erwachen, dass Gott selbst das höchste Gut des Individuums.[1])

[1]) Man verstehe uns nicht falsch: thatsächlich hat natürlich auch schon

Bestätigt sich das, wenn wir unsere Quellen befragen? Wenn wir nicht zu hohe Anforderungen stellen, gewiss; wir müssen eben im Sinne behalten, dass auch ein Jeremia wie ein Deuterojesaja in erster Linie Propheten sind, also ihren Beruf am ganzen Volke haben. Infolgedessen bleiben es hier natürlich nur gelegentliche Andeutungen, die dann aber um so beredteres Zeugnis von ihrem individuellen religiösen Bewusstsein ablegen. Ja, da merken wir's, wie der Gott, den sie im Herzen trugen, der zu ihnen redete wie sie zu ihm, ihnen alle natürlichen Güter ersetzt hat. Wie schon Micha im Bewusstsein, mit Gottes Geist erfüllt zu sein, sich von einer Kraft sondergleichen erfüllt wusste 3, 8, so spricht Jeremia nicht nur, während der Kampf um ihn herum tobt: „Jahwe ist mit mir wie ein gewaltiger Held" 20, 11; 15, 20f., sondern auch direkt: „O Jahwe, meine Kraft, meine Burg, meine Zuflucht" 16, 19, oder: „Du bist meine Zuflucht" 17, 17. Und so lässt Deuterojesaja den Ebed sprechen: „Mein

---

die Seele so vieler Altisraeliten Gott als ihr höchstes Gut gesucht, galt ihm doch im letzten Grunde alles Sehnen auch da, wo man nach natürlichen Gütern verlangte. Aber das Bewusstsein, dass es eben die Seele war, die ihn suchte, das Herz, das sich ihm hingeben, ihn festhalten musste, mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen für religiöse Bethätigungen überhaupt, das ist erst im Laufe der prophetischen Reaktion erwacht. Ob sich von hier aus Schlüsse auf die Zeit der Psalmendichtung und der Weisheitslitteratur gewinnen lassen, und welche, werden wir in C sehen. — Das, was ich in diesem § gegeben, ist eine kurze positive Ausführung dessen, was ich Heft I p. 150—52 andeutungsweise behauptet. Ich glaube damit das richtige Moment, welches allen Ausführungen von Vatke, Duhm, Smend u. a. über diesen Punkt zu Grunde liegt, herausgestellt, dasselbe aber von den Einseitigkeiten, besonders bezüglich der vorprophetischen Religion befreit zu haben. Wenn Herr Prof. Giesebrecht bei seiner Anzeige meiner Beiträge Heft I in der Deutschen Litteraturzeitung 1896 Nr. 32 mir vorwirft, ich hätte bei meiner Berührung jenes Problems das Buch Hiob nicht ausführlich besprochen, Deut. 24, 16 nicht einmal erwähnt, so kann ich nichts dafür, dass er meinen Artikel i. d. N. Kirchl. Zeitschr. 1893 p. 441—79, auf den ich ausdrücklich verwies, nicht gelesen hat. In den Beiträgen handelte es sich mir nur um die Anschauungen Altisraels, wie hier bis jetzt nur um die dieses und der Propheten. Das Weitere folgt in C. Gerne räume ich hier übrigens ein, dass ich im Laufe jahrelanger Beschäftigung mit dem schwierigen Problem mehr und mehr die Gedanken der oben genannten Gelehrten über dasselbe würdigen gelernt habe. Nur eine Einseitigkeit werfe ich ihnen vor.

Gott ward meine Stärke“ 49, 5. Ebenso ersetzt Jahwe aber auch allen irdischen Ruhm. Wie schon Jesaja 28, 5 schaute, dass Jahwe selbst dem Reste seines Volkes eine schmucke Krone und ein herrlicher Stirnreif sein werde, so wendet sich wiederum Jeremia, der verachtete und geschmähte, an ihn: „Mein Lobpreis bist du“ 17, 14. nur Jahwes soll man sich rühmen 9, 23f. Er weiss aber auch, dass der, der Jahwes Wegen folgt, die wahre Ruhe für die Seele findet 6, 16. Bei Jahwe ist der wahre Lebensgenuss, er ist eine Quelle lebendigen Wassers 2. 13; 17, 13, deswegen verschlingt Jeremia seine Worte 15, 16. Und ebenso weiss Deuterojesaja, dass er ein Wasser, Brot, ein Getreide, eine Milch zu bieten vermag, wie es unter Menschen keine gibt 55, 1f. Desgleichen hat man bei Jahwe die wahre Freude. Kannte man schon seit alters eine Freude vor Jahwe Jes. 9, 2, jetzt weiss man, es gibt auch eine Freude über oder in Jahwe, die konnte auch im fernen Lande bestehen bleiben Jes. 29, 19; 41, 16. Für Jeremia besteht Freude und Wonne in Gottes Wort 15, 16. Dass endlich, Jahwe zu erkennen, nach ihm die wahre Weisheit 4, 22; 24, 7. haben wir schon in § 7 II gesehen.

Kurzum, schon bei diesen wenigen Andeutungen bemerken wir, wohin die Entwickelung strebt, wie das Individuum sich zu behaupten wissen wird im Kampfe des Lebens, welchen Widerhall die von den Propheten angeschlagenen Töne in der individuellen Frömmigkeit finden mussten. Ja, das ist der Höhepunkt der prophetischen Reaktion, der Triumph des Geistes Gottes über den weltlichen Geist: durch den Zusammenbruch aller natürlichen Güter Israels hindurch erklingt ein Ton: „Erlang ich dies Eine, das alles ersetzt, so werd ich mit Einem in allem ergötzt.“

§ 10. Abschluss und Ausblick.

Hiermit schliessen wir das in Kapitel B Erörterte ab und fassen es noch einmal kurz zusammen. Mit der Königszeit, in der Israel in den Verkehr der Kulturvölker eintritt, beginnt eine Umwälzung aller individuellen und sozialen Lebensverhältnisse. Diese hat eine vollständige Verweltlichung der Volksreligion im

Gefolge. Hiergegen bricht von seiten der Propheten eine Reaktion los, welche die alte Religion in den neuen Verhältnissen aufrecht und rein zu erhalten, ihren alten Geist zu wahren strebt. Dieselbe verwirft nicht die neuen Verhältnisse und Güter an sich, sondern nur, soweit dieselben falsch religiös gewertet und auf unsittliche Weise erlangt bezw. gebraucht werden. Ja, die Propheten nehmen selbst alle jene natürlichen Güter als göttliche Gaben in ihre Zukunftserwartungen auf. So kommt es, dass ihre Reaktion nicht kulturfeindlich wird. Aber während sie so gegen die verweltlichte Menge kämpfen und nur das Alte zu vertreten meinen, verschiebt sich doch unmerklich ihre religiöse Wertung der natürlichen Güter und Übel des Lebens. Diese selbst kommen immer weniger in Betracht im Verhältnis zu den sich in ihnen offenbarenden göttlichen Stimmungen. Andere Güter werden ihnen übergeordnet, sittliche, religiöse, unmittelbare göttliche Gnadenmittel, deren man sich auch unter natürlichen Übeln freuen kann. Und so verändert sich allmählich das ganze Lebensideal. Gerade der, der wandelt und sich fühlt, als besässe er alle jene natürlichen Güter nicht, der vor Gott und Menschen als ein Armer dastehen will, wird die sittlich-religiöse Idealgestalt. So hat denn schliesslich eine innerliche Loslösung von den natürlichen Gütern des Lebens stattgefunden, ohne dass man auf die Abwege eines äusserlichen Brechens mit ihnen, eines asketischen Lebensideals geraten wäre. Auf Gott als das höchste Gut wird das fromme Individuum hingedrängt, auf ihn, aus dessen Hand zwar auch alle natürlichen Güter kommen, in dem selbst aber die Seele reicheren und höheren Ersatz findet, wenn diese vorenthalten oder genommen werden. Damit ist die Möglichkeit gegeben, auch in natürlichem Unglück glücklich zu sein, überirdisches Leben auf dieser Erde ist gefunden.

So schauen wir hinein in einen gewaltigen Kampf göttlichen Geistes mit dem natürlichen, und, je mehr wir uns die einzelnen Stadien des Entwickelungsprozesses klar machen, um so mehr erkennen wir das Walten jenes. Denn nicht aus sich selbst heraus entwickelt sich die Religion zu dieser einzigartigen Höhe, es war die einzigartige Geschichte, es waren die wenigen gottgesandten Männer, die die Umgestaltung bewirkten in heissem Kampfe mit der natürlichen Weiterentwickelung.

Freilich, ist damit vorläufig auch zu einem gewissen Abschlusse das Sehnen und Verlangen Israels gekommen, den Gott, der sich ihm auf dem Sinai kundgethan, mit dem Herzen zu fassen und zu ergreifen als seinen Gott, wir bemerken bald, wie auch die prophetische Reaktion noch über sich selbst hinausweist. Nur auf zwei Punkte sei aufmerksam gemacht, die sich uns besonders aufdrängen. Wohl hatten die Propheten den Weg gewiesen, auf dem allein die Selbstbehauptung allem natürlichen Geschehen gegenüber, die Weltüberwindung möglich war, den Weg an das Herz Gottes. Aber wird der einzelne, der so vor seinen Gott hingestellt ist, und, ihn als sein höchstes Gut zu ergreifen, als einzigen Weg der Rettung sieht, diesen Weg gehen können? Steht nun nicht eine Macht zwischen ihm und seinem Gott, eine Macht, die sich gerade jetzt erst, wenn das Individuum mehr isoliert seinem Gotte gegenübertritt, in ihrer ganzen Wucht geltend machen und den Zugang versperren kann, die Macht der Sünde? Das Gewissen des Volkes, das öffentliche Gewissen hatten die Propheten vergeblich zu verschärfen gesucht, die Gewissen einzelner mussten durch den Donner ihrer Reden zu einer Sündenerkenntnis erwachen, die sie an den Rand der Verzweiflung treiben, sie an dem Wagnis verzweifeln machen konnte, Gott als ihr höchstes Gut zu ergreifen.

Und der andere Punkt, durch den wir sofort weitere Konflikte sich anbahnen sehen, ist dieser. Es war ein Heroismus sondergleichen gewesen, wenn Jeremia in einzelnen Momenten seines Lebens fast auf alle irdische Vergeltung verzichtet oder zum mindesten jegliches Grübeln über die göttliche Vergeltung zurückgeschoben und sich im Gebete an Gottes Vaterherz geworfen hatte. Wie viele werden ihm diesen Weg nachgehen können, ihn, den nur der religiöse Genius zu wandeln vermag? Nein, die Vergeltung ist ein Postulat des Glaubens an einen gerechten Gott, schon Ezechiel ergänzte, wie wir sahen, den Jeremia: Gott vergilt strikte im irdischen Ergehen die einzelnen guten und die bösen Handlungen. Aber bestätigt sich das in der Wirklichkeit? Und, wenn nicht, was dann? Kann Gott nicht eingreifen, ist er nicht gerecht, existiert er nicht? Ja, hier bahnt sich ein Rätsel an, so furchtbar, so entsetzlich, ein

Kampf, gegen den sogar derjenige der Propheten wider ihr verweltlichtes Volk noch ein leichter gewesen war. Denn der Gedanke, der mit einem Schlage die Nacht erhellt hätte, der Glaube eines jenseitigen ewigen Lebens, er findet sich bei diesen Propheten noch nicht, so unmittelbar sie oft vor ihm zu stehen scheinen. Erst sollte der Glaube an den einen, heiligen, aber gnädigen Gott sich ganz auswirken in dem Gedanken an ausschliesslich diesseitige Vergeltung, erst sollte jener die in ihm verborgenen Triebkräfte bewähren für ein lediglich diesseitiges Leben. Dann erst, nachdem dieses bis in seine äussersten Winkel hinein von jenem Glauben durchdrungen, sollte weitere Entwickelung stattfinden, neues Licht göttlicher Offenbarung hineinfallen in die Finsternis.

Wie es deswegen in einem Frommen jener Zeit vielfach aussehen konnte, dafür haben wir gerade einen klassischen Zeugen in dem Propheten, der Israels Religion am meisten vertieft, der am meisten zu dulden und zu tragen vermocht, der durchs Gebet die herrlichsten Siege errungen, in Jeremia. Ja, nicht einmal er, den Gott in unmittelbarste Zucht und Schule genommen, kann sich immer in jener gehobenen Stimmung der Weltüberwindung, der Gottesgemeinschaft halten. Es finden sich in seinem Leben Momente, in denen er kleinmütig und verzagt erscheint, noch mehr, in denen er mit Gott hadert, sein eigenes Dasein verflucht, an allem verzweifelt. „Du hast mich bethört, Jahwe, und ich liess mich bethören. — Verflucht sei der Tag, an dem ich geboren ward; der Tag, an dem mich meine Mutter gebar, bleibe ungesegnet“ 20, 7–18; 15, 10 ff. Da haben wir auf dem Höhepunkte der prophetischen Reaktion auch den tiefsten Fall. Wir können ihn menschlich verstehen und mitempfinden; er ist wie einst bei Elia die Kehrseite der Glut, mit der einer verzweifelt und erfolglos ringt wider ein ganzes Volk, es ist der Schrei eines Herzens, das verlangt nach Gütern, auch nach natürlichen, nach Freuden und Freundschaft 15, 17, das sie alle darangegeben für einen höheren Zweck, aber umsonst. Und doch, Jeremia zeigt uns am besten, dass wir noch nicht am Endpunkt der Entwickelung stehen, auch die prophetische Reaktion weist über sich selbst hinaus.

Lippert & Co. (G. Pät'zsche Buchdruckerei Naumburg a/S.

Kähler, Prof. D. **M.**, **Jesus und das Alte Testament.** Erläuterungen zu Thesen. 2. unveränderte Auflage. 1896. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Die Wissenschaft der christlichen Lehre** vom evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. 2. umgestaltete Aufl. 11 Mk., geb. 12 Mk. 75 Pf.

— —, **Der lebendige Gott.** Fragen und Antworten von Herz zu Herz. 2. verbesserte Auflage. 1897. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Unser Streit um die Bibel.** 2. unveränderte Auflage. 5¼ Bog. 1895. 1 Mk. 25 Pf.

— —, **Die Universitäten und das öffentliche Leben.** Über die Aufgabe des akademischen Unterrichts u. s. zweckmässigere Gestaltung. 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus.** 2. erw. u. erl. Auflage. 1896. 3 Mk. 25 Pf.

Kersten, Prof. **J.**, **Sündenstrafe und Züchtigung** mit besonderer Berücksichtigung der Offenbarungsstufen. 2 Mk.

Klostermann, Dr. **E.**, **Analecta** zur Septuaginta, Hexapla und Patristik. 3 Mk.

— —, Prof. D. **A.**, **Der Pentateuch.** Abhandlungen zu seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk.

Köhler, Prof. D. **A.**, **Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testamentes.** I., II. 1. à 8 Mk. II. 2. 1. 3 Mk. II. 2. 2. 2 Mk. 80 Pf. II. 2. 3. (Schlufs) 7 Mk. 50 Pf.

— —, **Die nachexilischen Propheten.** 4 Abtlgn. I. Haggai. 1 Mk. 60 Pf., II. Sacharja. 1. Hälfte. 2 Mk. 80 Pf.; III. Sacharja. 2. Hälfte. 4 Mk.; IV. Maleachi. 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Über Berechtigung der Kritik des Alten Testamentes.** 4½ Bogen. 1 Mk.

Kohlrausch, Past. **R. A.**, **Vademecum homileticum.** 2000 Predigt-Dispositionen über sämtliche altkirchliche, Thomasianische und andere Perikopenreihen aus den besten Predigten der Neuzeit gesammelt nebst Beobachtungen über die moderne Predigt. 3 Mk. 60 Pf., geb. 4 Mk. 30 Pf.

— —, **Vademecum homileticum.** Neue Folge. Dispositionen über alttestamentliche Texte aus den besten Predigten der Neuzeit gesammelt nebst einer Abhandlung: Über homiletische Verwertung des Alten Testamentes. 2 Mk. 50 Pf., geb. 3 Mk. 20 Pf.

Kolde, Prof. D. **Th.**, **Die Loci communes** Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. 2. Auflage. 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Über Grenzen des historischen Erkennens und der Objektivität des Geschichtsschreibers.** 2. Abdr. 60 Pf.

König, Prof. D. **E.**, **Der Glaubensakt des Christen** nach Begriff und Fundament von neuem untersucht. 3 Mk.

Kröger, Dr. **S.**, **Die Grundbegriffe christl. Weltanschauung.** Eine philosophische Studie. 8 Bogen. 1896. 1 Mk. 75 Pf.

Kügelgen, C. W. von, **Immanuel Kants Auffassung von der Bibel** und seine Auslegung derselben. Ein Kompendium Kantscher Theologie. 7 Bogen. 1896. 1 Mk. 60 Pf.

Luther, Oberpastor D., **Das moderne Christentum.** Vortrag. 1896. 60 Pf.

Mayer, Dr. **G.**, **Das religiöse Erkenntnisproblem.** I. Bd.: Zur Geschichte des religiösen Erkenntnisproblems. 1. Teil: Vom apostolischen Zeitalter bis Fichte. 10 Bog. 1897. 2 Mk. 40 Pf.

Müller, Prof. Lic. **K.**, **Symbolik.** Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirche nach ihrem Grundzuge und ihren wesentlichen Lebensäusserungen. 8 Mk. 50 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **„Altgläubige“ und moderne Gläubige.** Eine populär-theologische Auseinandersetzung mit der Theologie der „Christlichen Welt“. 50 Pf.

— —, **Noch einmal „Altgläubige“ und „moderne Gläubige“.** Illustriert durch Prof. Meinhold's Schrift „Wider den Kleinglauben“. 75 Pf.

Oettingen, Prof. Dr. **Alex. v.**, **Das göttliche „Noch nicht!“** Ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist. 10 Bogen. 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Die Moralstatistik** in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik. 3. vollst. umgearb. Aufl. Mit tabellar. Anhang. 15 Mk.

— —, **Christliche Religionslehre** auf reichsgeschichtl. Grundlage. Ein Handbuch für den höheren Schulunterricht. 6 Mk.

— —, **Die christliche Sittenlehre.** Deductive Entwicklung der Gesetze christlichen Heilslebens im Organismus der Menschheit. 12 Mk.

— —, **Antiultramontana**, kritische Beleuchtung der Unfehlbarkeitsdoktrin. 3 Mk.

Seeberg, Prof. D. **Reinh.**, **Der Begriff der christl. Kirche.** I. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. 3 Mk.

— —, **Lehrbuch der Dogmengeschichte.** I. Hälfte: Die Dogmengeschichte der alten Kirche. 5 Mk. 40 Pf. (II. Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit im Druck.)

Sommer, Lic. theol. **J. L.**, **Die epistolischen Perikopen** des Kirchenjahres, exegetisch und homiletisch bearbeitet. 4. verb. Auflage. 8 Mk. 40 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **Die evangelischen Perikopen** des Kirchenjahres, exeg. und homil. bearb. 3. verb. Aufl. 8 Mk. 40 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **Die evangelischen Perikopen** nach der Auswahl von Prof. D. Thomasius exeg. u. homil. bearb. 2. Aufl. 7 Mk., geb. 8 Mk. 50 Pf.

— —, **Das Evangelium Matthäi** praktisch ausgelegt. 4 Mk.

Stählin, Kons.-Rat, **Leonh.**, **Christentum und heilige Schrift.** 60 Pf.

Steinmetz, Past. Lic. th. **R.**, **Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus.** ca. 16 Bogen. ca. 3 M. 75 Pf.

v. Strauſs und Torney, D. **V.**, **Beiträge zur Erkenntnislehre** mit Beziehung auf die Offenbarung. 1 Mk. 20 Pf.

Thomasius, Prof. **G.**, **Christi Person und Werk.** Darstellung der evang.-luther. Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. 3. Aufl. bearb. von Lic. Winter. 2 Bde. 18 Mk., eleg. geb. 21 Mk.

— —, **Die christliche Dogmengeschichte** als Entwicklungsgeschichte des kirchl. Lehrbegriffs dargestellt. 2. Auflage. Nach des Verfassers Tod herausgegeben von Prof. D. Bonwetsch und Prof. D. Seeberg. 2 Bände in 3 Abt. 22 Mk., eleg. geb. 25 Mk.

Volck, Prof. D. **W.**, **Der Segen Mose's** Deut. Kap. XXXIII untersucht und ausgelegt. 4 Mk.

— —, **Heilige Schrift und Kritik.** Ein Beitrag zur Lehre von der Heiligen Schrift, insonderheit des Alten Testamentes. 14 Bogen. 1897. 3 Mk. 25 Pf.

Vollert, Oberlehrer **W.**, **Gedankengang des v. Frank'schen Systems der christlichen Wahrheit.** 1 Mk. 60 Pf.

— —, **Tabellen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte.** 4 Bog. u. 1 Tabelle. 1 Mk. 40 Pf.

